時代之波

目次

卷頭語

一、寄語中國藝術人

林同濟

——恐怖・狂歡・虔恪——

(一)

我看慣你們的畫了——花鳥畫・人物畫・山水畫……不是說山水畫乃是你們獨步人寰的創作嗎!誠然,誠然,你們的山水畫有一道不可磨滅的功用——一種不可思議的安眠力!

然而,弟兄們啊,我消受不了一味的安眠!

或許你們所需要的也正是幾晚上的失眠。曉得嗎,弟兄們,多少人生的意義,不失眠就無法領得來。

因此，我勸你們不要一味畫春山，春山熙熙惹睡意。我勸你們描寫暴風雪，暴風雪冽冽攪夜眠。

弟兄們，你們根本不該眠！暴風雪時辰，你們應該在曠野，寒無衣，飢無食，一望迷迷無際——無人，無動物，無一切，只有那無窮的空間瀰漫了這無情的暴風雪！莫說眠不得，坐不得，行也不得，而又——不得不行。暴風雪中掙扎，你們畫一畫！

斜風芍藥，淡月梅枝——引不起什麼靈魂的顫抖，讓我先派定第一道顫抖的所應——恐怖！

是氣壓突降之夜，滿天烏雲，不曉得為什麼，心魂一上一下，躺床上，翻來覆去，眠不得也！想盡人間事，成，敗，榮，辱，悄，怒，喜，……那一個真實？茫茫天地，我何所為而生，生何所為而去？釘着眼睥睨，只一段無窮的黑漆漆——由床上到門前，門前到門外而到天之那一邊。轉回來，又透到門外，到床前，依舊一團黑漆漆！靈魂兩斷隐，只蹲着一塊影雜湿的彷徨——一切抓不住！最後，疲極了，昏迷迷地合半眼，蹲

僵身和魂靈蕩在茫茫的半空……忽然霹靂一聲，雷電從九空罩下，就繞着臥室打轉，燃燒。滂沱！大雨如河倒瀉下，院裏東竄，屋裏亂竄，砰然山崩嶽潰，狗狂叫不已，魔鬼四面號出。在那製紙街的紫電光中，你緊抓着薄被子，坐起來，一副錯愕喪色的面孔——恐怖！

弟兄們！舉起筆來，快快畫一畫！

恐怖是人們最深入，最基層的感覺。撥開了一切，底下的就是恐怖。時間無窮，空間也是無窮的。對這無窮的時空，生命看出了自家最後的脆弱，看出了那終究不可倖逃的氣運——死。亡。毀滅。恐怖是生命看到了自家最陰暗的深淵：它可以撼動六根，可以追着靈魂發抖。弟兄們啊！你們的靈魂到如今，需要發抖了！能發而後能渴慕，能追求。發抖後的追求，才有能力創造。我看第一步必需的工夫，是要從你們六根底下，發掘了那一點創造的星火。

（二）

第二步，請我是淋淋漂出另一道問題——就是狂歡。

弟兄們，你們還曉得狂歡嗎？唉，數千年的「修養」與消磨，你們已失去了狂歡的本領了！然而生命必須重新發現狂歡！

微笑不夠用，哈哈嬉嬉乾笑更表現出生命力的枯竭。半笑等於半啼，半啼不算爲笑你們的需求：全副的笑或全副的啼！啼笑憑你們，但不可不全副。

要全副的啼嗎？恐怖便是。

要全副的笑嗎？那就是狂歡。

狂歡是恐怖的正對頭，然而狂歡必生於恐怖。

那正是你看到人生最後深淵的刹那，六根顫，汗滿身，血滿面，你認定了生命是「無能」，忽然間不知從那裏括過來一陣神秘之風，揭開了前面的一角黑幕，你恍惚有所見，見得了一線的毫光，見得了陸地的閃爍。並不是一切渺茫！如果時空無窮，此刻此地却千眞萬實。「我思故我在」，「我在故我能」！「我能，我能，我能」！拍案大叫，踢開門，

大步走出來，上青天，下大地，一片無窮舞蹈之場。挺着胸呼吸，不發抖，不怕什麼，你把握着自家，你否認了恐怖，你脚輕，你手鬆，你摸着宇宙的節拍，你攏腰前蹈，你聳身入空，你變成一隻鳥，一個駕翼的安琪兒，翩翻•旋轉•擺脫了體重的牽連。上下四方，充溢了陽光——野草，花香，噴湧甘泉，俄聽得鈞天樂繞耳響。你眼花，你魂飄，你忍不住放聲叫，唱，唱出來你獨有之歌腔，追隨着數個宇宙奔馳，激起，急轉，滑翔！你和宇宙打成一片，不！你征服了宇宙，要變成宇宙的本身•你個體澎漲，靈魂澎湃——澎漲到無極之邊。你之外，再無存在；你之內，一切油油生。你是個熱騰騰，你是個混亂的創造！

狂歡！狂歡！它是時空的恐怖中奮勇奪得來的自由亂創造！沒嘗過恐怖的苦味的，永遠得不到狂歡的甜蜜•

狂歡是流線放射，是漩渦羅集，是萬馬騰驤，是千百萬飛燃閃電，狂歡是動，是氣——一氣貫下的百段旋風舞。

狂歡是鏗鏘雜沓，是鑼鼓笙簧，是狼嗥虎嘯、是人們謳謠笙歌，是萬籟齊發齊鳴，無所謂節奏而自成節奏。狂歡是音樂，是交響曲的高浪頭。

弟兄們呵！我要你們這狂歡就是要你們畫音樂，畫那交響曲的高浪頭！然而——！你們不會體驗到狂歡的顫動的，那裏會誕生出交響曲的高浪頭？

你們的畫，不是說畫中有詩嗎？唉！詩到如今，難言之矣！你們所謂詩，無病的呻吟，逸興的碎硜。我的所謂詩，可以興，可以發，可以舞，可以歌！磅礴的情緒，激不起巨大的音波。如果你們畫中有詩，願這詩不是三五字的推敲，而乃是整部民族史的狂奏曲！

（三）

史！這個字是一個如何可歌可泣的東西！一切史都硬要擺脫時空，但沒有一個史擺脫得了。一切史——真正的史——都是狂歡。都是恐怖。

我不是說狂歡必由恐怖脫來嗎？記着呵，狂歡終也必歸恐怖去！

弟兄們，無窮時空的威脅，到處是，隨時有，好個猛酷的真實。只有「歷史外」的林林總總，自生自滅，他們感不到這個真實的赫赫，而這個真實也要不到他們漾蕩之波。他們是古井，有水無波。他們是涸井，根本無水！歷史外的人們有福了：一覺長安眠長咲，這「歷史外」的安眠，更可使「歷史上」的靈魂不能合眼呵！

弟兄們！你們是「歷史上」的靈魂嗎？那麼，你們的心靈要永遠是一個矛盾的結晶，你們對無窮的時空要永遠感驗到彼此宇宙性的攣縮：本體上是一種無由隔絕之親，意志上卻是兩個不共戴天之敵！「自我」與「無窮」永遠在鬥法。恐怖是無窮壓倒了自我，狂歡是我鎮伏了無窮。誰得最後勝利呢？弟兄們呵，是永遠的鬥爭，沒有「最後」兩個字呵！每場恐怖必須創造出更高度狂歡，更高度狂歡必定要歸到更駭人的恐怖！

因此呵，弟兄們，讓我告訴你們生命的兩大祕密。

狂歡必須大酒醉，雖然大酒醉不必是狂歡，因為狂歡的最高峯必引入恐怖的最暗谷

，大酒醉所以支持最高峯的停留。因爲狂歡的最高峯本即是恐怖的最暗谷，大酒醉所以否認最暗谷的來臨。

狂歡必須異性伴，雖然異性伴不必是狂歡。因爲狂歡的最高峯必引入恐怖的最暗谷，異性伴所以對待最高峯的留戀。因爲狂歡的最高峯本即是恐怖的最暗谷，異性伴所以協助最暗谷的再征服！

大酒醉可以製造一時的幻覺，異性伴可以加強爭鬥的實力。然而，這不是以與道德先生道，道德先生當不住酒色的「鴆毒」。至於聚在街頭交頭接耳的俗徒們，他們一味畜生，那要認得了酒之仙，色之聖！弟兄們，讓我告訴你們吧！街上俗徒沒有見地來體驗狂歡，道德先生沒有膽力來擔當狂歡。他們意識的對象原來是縱慾，不是狂歡：俗徒只曉縱慾，道德先生不敢縱慾！

你們，認得時空意義的歷史體魄呵，你們配得談醉酒，談異性——因爲你們的狂歡乃是征服恐怖的創造。

屬蓋之才呵！拿起筆來，畫一畫狂歡。我並願你們每次畫狂歡，不要忘記了醉酒之香，罪惡之美！

（四）

弟兄們呵！現在正襟危坐，靜靜裏接受我的第三道母題。

我曉不得你們盡認得這兩字嗎？虔格，唉！世上民族再也找不出比你們更加缺乏之虔格了，然而啊缺之虔格的民族，如何可以長留於世上？

虔格是什麼？且慢慢為你們說。

狂歡是自我毀滅時空，自我外不認有存在。恐怖是時空毀滅自我，時空下自我無存在，虔格呢？虔格是自我外發現了存在，可以控制時空，也可以包羅自我，由是自我與時空的戰場上，降下了一道濯濯白旗，彼此鳴鉦收鼓。

歸去安眠嗎？還有生！快快肅立，一齊合掌來參拜！

自我與時空之上，發現了一個絕對之體！它偉大，它崇高，它艱深，它至善，它萬能，它是光明，它是美麗！

面對着這個絕對體，你[illegible]解甲投降，你邪念全消，你自認渺小，你不敢侵犯，不敢褻瀆，你願服從，願信仰，願輸誠，願皈依，你放棄一切疑問，請求，你把整個生命無條件地交出來，在兢兢待命之中，嚴肅肅屏息崇拜！

什麼是虔恪？這就是神靈的絕對體面前嚴肅肅屏息崇拜。

弟兄們！四千年的聖調寶語，也為你們發現了一個絕對體沒有？你們所謂神聖的是什麼？你們所屏息崇拜的在那裏？

唉！我訪遍了你們赫赫神州，還沒有發現過一件東西你們真正叫做神聖，叫做絕對之精！殿・廟・經・藏・天神・國家・女性・榮譽・英雄之墓・主義之花……在那一個面前，你們真曉得嚴肅合掌？在那一個背後，你們不伸出你們斯猿狐的指頭，噓出你們那猥褻的鼻中笑？

矣？原來你們自認無須絕對體！你們的心靈根本感不到自我與時空，當然無須絕對體，你們最要是安眠，絕對體却迫你們立正！

弟兄們！不有恐怖，無由狂歡。不有恐怖與狂歡，也必定無由虔恪！你們要體驗虔恪嗎？先爲我嘗過了一切恐怖與狂歡！

現在，弟兄們，準備好，要體驗虔恪嗎？我告訴你們吧，你們還需要齋戒，還需要洗澡——你們太不洗澡了！洗三日澡，跟我步行，渡過水，翻過山，來到大荒之野。人世遠，塵念消，躺地上，過個露天夜，醒回來，無邊的黑色與寥寂正凝佇着整個的宇宙，驀然間，東方之下，輻射出一陣紫紅光浪，一層一層盪漾，好像一幅展開的羅衫，一個起舞的孔雀，倒撒天空，愈來愈豔。緊跟着一輪黃金之球，地底湧出，莊嚴華麗，天后之容，上下四方，反映着都是光，都是熱，都是顏色！你和我不由自主地張着口，呆着目，一齊站起來迎駕。萬籟無聲，一輪高耀——這剎那我們認識了她——絕對，這剎那我們嚴肅肅合掌皈依！這叫做虔恪！

× × ×

弟兄們！我如此指出三道題，拿去分別畫一畫。

什麼？你們要闢闢一個「特強度」的嶄新局面嗎？我只須再吩咐一句話。

猛把恐怖，狂歡與虔恪，揉作一團畫出來！

二、浮士德精神

陳銓

（一）

歌德的詩劇浮士德，是西洋文學中最偉大著作之一。只有荷默的史詩，莎士比亞的戲劇，但丁的神曲，可以同它相提並論。

浮士德的創作佔據了歌德的一生。第一部的完成，經過了三十年工夫；全部完成，經過了六十二年。從來世界上一部文學作品，沒有經過這樣長的時間；從來一個文人，對於一個藝術創造，沒有費過這樣大的氣力。

歌德少年的時候，天才智識，已經就超越常人。鐵身葛玆和少年維特的煩惱，早已取得了國際的名譽。中年在魏瑪宮庭，作了許多政治上的建設。晚年對於科學，也有重

要的貢獻。他是詩人，政治家，科學家。他的人格，教育，經驗，使他成爲十九世紀西洋文化的最高峯，他的詩劇浮士德，也就是十九世紀日爾曼民族精神最高的表現。

現在我們要問，浮士德精神是什麼？浮士德精神，對於目前的中國有沒有什麼可以借鏡的地方呢？

要探討浮士德精神，我們先要研究浮士德的緣起。

（二）

浮士德大概生在十五世紀的末葉。他同時的人，已經有好些關於他的記載，以後繼續又有許多傳說。到一五八七年希匹士把這一些記載傳說收集起來，寫成一本書，在佛蘭克福城出版。書出後風行一時，第二年已經再版，三年後就有英文的翻譯，英國的戲劇家馬樓根據這一部書，一五九三年寫成功一本戲劇在倫敦上演。後來英國的戲子到德國演戲，把馬羅的劇本隨便改變一些，大受德國民衆的歡迎。一五九九年韋德曼根據

希匹士的原書、又增加若干故事，另外寫一本更完備的書，在漢堡出版。一六七四年裴澤爾改編意德曼的原書，重新問世，引起大家對浮士德的興趣。浮士德的傀儡戲也出來了。一七二八年還有一本簡短的書，重述這一個故事。這一本小書，意德曼的傳說，和傀儡戲，歌德都曾經過目。

這一些傳說故事，小地方也有出入，但是大體講浮士德，是當時一位很聰明的學者，憑他的醫病魔術，很受一般人民的歡迎。人世間的智識，他都應有盡有。但他仍然感覺失望，他想要徹底了解人生，他要探討宇宙的奧妙，他的學問並不能幫助他，他受不了內心的壓迫，後來用魔術找了一個魔鬼，同他訂了廿四年的契約。在這廿四年中間，魔鬼用一切的力量來供他的驅遣，限期滿後，魔鬼有一切權利來處置他。根據這一個契約，他經歷了許多奇奇怪怪的事情。他到過羅馬，康士但丁，埃及，摩洛哥，亞拉伯，波斯，他享盡了人間的繁華。到二十三年，他對古代希臘的美人海倫，發生愛情，和她同居，生了一個孩子。期限滿了的前夜，他中心失悔，把學生叫攏來，告訴他們，他不

慾身體犧牲，只希望他的靈魂能夠得上帝的饒恕。到中夜的時候，忽然狂風暴雨。第二天早上，他的學生進屋，只看見牆壁地板，到處都是浮士德的血肉。魔鬼已經把浮士德撕成片片，身體沒有一部分完整。海倫和她的孩子，早已無影無蹤。

這一個中世紀的浮士德故事，自然是代表當時基督教的人生觀。人類應該信仰上帝，安分守己，不要受魔鬼的誘惑，浮士德的慘死，是活該的，是大家應當引以爲戒的。但是話雖如此，浮士德這一個人，到底是一個非常人物。他明明知道結果可怕，仍然要同魔鬼訂約。明明知道只有二十四年，但是他寧肯嘗試廿四年豐富的人生，不願過長時間庸庸碌碌的生活。這一種個性主義的伸張，無形中已經開始表示中世紀人類對於基督教壓迫人性教條的反抗。

這一種反抗精神，在代表文藝復興的戲劇家馬羅，已經深深感覺到了。馬羅悲劇中的浮士德，已經不是中世紀的浮士德。中世紀的浮士德，是一個不可救藥的壞人，馬羅的浮士德，已經是一個偉大的人物。但是馬羅對於基督教義，還沒有完全擺開，所以浮

士德結果，還是遭了魔鬼的毒手。

歌德的浮士德，和前人的認識，全不相同：

一七六五年，歌德到萊布慈進大學。當時他滿心抱着希望，以為大學教育，可以幫助他了解人生。但是很短的時間，他就失望了。法律不近人情，邏輯是無意識的把戲，其他的科學，乾枯無味，遠不能滿足他心靈的要求。他雖然年青，已經大似他學深思的浮士德。求真的衝動，內心的悲哀，使他對於這一位中世紀陰沉書齋中的老學究，發生無限的同感。一七六九年大病回家，養病期間，自己也讀了一些魔術的書籍，並且還佈置了一個試驗室，來研究中世紀的化學。那個時候他已經下定決心要寫浮士德詩劇。

一七七〇年，病好了，重新來希雀斯大學，這兒他會見黑爾德，精神思想上受了這一位好朋友很大的影響。傳統的法國文學勢力，他擺脫了，狂飆運動的主張——感情，天才，力量，等等新觀念——他接受了。當他提筆寫浮士德的時候，浮士德已經是狂飆時代的英雄。歌德從浮士德口中，說出他自己靈魂的狀況，描寫這一個新時代的精神。

以後幾年中間，一直到一七七五，歌德第一次寫成的浮士德原本，實是歌德全部浮士德精神的脈胳。

至狂飈時代的浮士德來作歌德全部浮士德精神的根據，關於這一點，專門研究德國文學史的人，一定有很多的辯論。四年前作者在清華學報上發表一篇四萬字的長文，研究歌德浮士德上部的表演問題，已經從各方面有詳細的討論。事實上，歌德一七七五年到魏瑪宮庭，因爲政務紛忙，沒有時間來繼續寫浮士德。以後十幾年他和斯坦茵夫人的友誼，以及斯賓洛莎的哲學，意大利的旅行，都使歌德漸漸拋棄狂飈時代的主張，學得感情理智的平衡。等到意大利歸來，重新提筆寫浮士德的時候，歌德已經變成古典主義的歌德。古典主義和狂飈時代精神上的不調和，使歌德幾乎不能完成他的浮士德。他沒有辦法了，在一七九〇年勉強結束，出浮士德殘本。再後十幾年，因爲朋友們的鼓勵，自己的新認識，纔完成一八〇五年浮士德的上部。然而裏面矛盾衝突的地方，到處都是一般寫文學史的人，千方百計，想替歌德辯護，其實在歌德卻是極自然的事情。

歌德的主張，和他文學的形式雖然有變遷，歌德的人格個性，始終是一致。不但在浮士德上部中間是如此，就是在一八三二年完成的浮士德下部中間，也是如此。所以浮士德的統一性，不應當在形式字句間去找尋，應當在歌德人格個性上去探討。狂飆時代之歌德精神借浮士德而作的最初表現，應當是後來浮士德精神一切表現的根據。

（三）

歌德浮士德精神，到底是什麼呢？

第一：歌德的浮士德，是一個對於世界人生永遠不滿意的人。世界的進步，是無窮的。人生的意義，是要永遠找尋的。天地間最沒有希望的人，就是對人生世界認為滿意滿足。因為人類只要滿意，立刻就要停止活動。活動還有什麼意義呢？世界上先知先覺的職務，就是能夠常常發現世界人生的缺點，時時刻刻都要努力去改良。他的努力，也許一時不能喚醒一般人，但是他決不灰心，不喪氣。大家不愛聽他的話，討厭他，痛恨

他，殘害他，他也置之不理。他要的是進步，是眞理，不是糊裏糊塗鬼混的生活。假如他犧牲，他覺得犧牲是光榮的，正如黑格爾所說：犧牲是偉大人物的光榮。因爲要沒有這一羣永遠不肯滿意的人，歷史就會停滯，人類也看不見光明。浮士德和魔鬼訂約的時候，浮士德提出的條件是：

假如我安靜懶臥床上，
你立刻讓我生命喪亡！
假如你能夠諂媚阿諛，
使我看着自己滿心洋洋，
假如你能夠用享樂欺騙，
那一天就是我最後一場！

浮士德是永遠不能滿足的人。魔鬼雖然用盡方法，醇酒，女人，金錢，勢力，走遍天下，嘗盡人生，浮士德始終沒有被他欺騙，安靜懶臥床上，而魔鬼始終也沒有成功。

第二：歌德的浮士德，是一個不斷努力奮鬥的人。生活的意義，不在努力奮鬥的結果，而在努力奮鬥的過程。人生的意義，是不可知的，世界上沒有任何人，能夠澈底明白了解的。但是人類的內心，都有明白了解的要求。根據這一種要求，不斷的努力奮鬥，人類的生活就有意義。人生最怕不活動，不工作。只要活動，工作，生活立刻就不覺無聊。悲觀厭世的人，多屬有閑階級，吃完飯不作事，當然感覺生活乾枯。眞正提起精神，孜孜不倦，尋求眞理的人，他們充滿了生命，興趣，希望，决不會有這種病態的呻吟。他們的奮鬥努力，也許會走錯方向，但本來是人類，自然免不了錯誤。世界上最可怕的，不是錯誤，乃是灰心。英國的卡萊爾受了歌德的影響，在他的文章中，不斷宣傳工作的意義，可以說得着了浮士德精神的三昧。

第三：歌德的浮士德，是一個不顧一切的人。要作事，就得不怕事。自己先要有決心；那怕天崩地裂，我也要勇往前進。孟子說：富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，這才是男子漢大丈夫。畏首畏尾，瞻前顧後，這一種人，一生也作不出任何精采的

事業。浮士德要探討宇宙人生的眞理，他的野心是大的，他的工作很困難，同時他冒的危險也是不可想像。旁人的冒險，頂多損壞他的身體，浮士德的冒險甚至於要毀滅他的靈魂。他想，與其糊裏糊塗地生，不如淸淸楚楚地死。歌德寫浮士德最初內心煩悶的時候，決心要飲鴆自殺，還是教堂的歡聲，引起他兒時的回憶，才打斷了自殺的念頭。他一心一意，只要求眞理，死生禍福，早已置之度外。他同魔鬼訂約的時候，沒有絲毫的遲疑恐懼。魔鬼還怕他追悔爽約，要他用血來簽名，浮士德答覆的話，正可以表示他堅強的意志：

神靈不給我答覆，
自然也閉了大門，
思想的線索已斷，
智識只帶來厭惱。
讓我們到人間去探險，

好消除我們的愚迷，
讓每樣奇異揭開面網，
現出牠本來的身形！
讓我們跳入時間的狂舞，
隨着萬千局面奔騰！
這樣：歡樂和悲哀
成功和憂悶，
都盡力地變更！
不斷的活動
證明眞正的人！

第四：歌德的浮士德，是一個感情激烈的人。人類固然是有理性的動物，但是人生最精采的事業多半從感情得來。忠臣孝子義夫節婦，到了緊要關頭，能夠犧牲一切不顧

一切，戰勝死的恐怕，全靠心中沸騰的熱情。就是科學的研究，也要先有求眞的衝動，然後能夠推動一切。理智應當是感情的工具，沒有眞正感情的人，他也許可以說得頭頭是道，然而並不能使他努力實行，甚至於他還可以利用他的理智來掩護他的虛假，達到他的私謀。浮士德的愛人格饒寧，問他爲什麼不進教堂禮拜，是不是他沒有宗教，浮士德的答語是：感情是一切！這一句話，簡直是狂飆時代的口號。因爲德國的狂飆運動，主要的就是反對十八世紀初年的啓蒙運動，唯智主義。浮士德是狂飆時代的產兒，所以也是感情主義的崇拜者。歌德本人，一生最富於感情，後來雖然極力回復到希臘的古典主義，但是歌德的人格個性，並沒有多大變更。而且歌德的古典主義，和十七世紀的古典主義，最重要的分別，就是前者勉強抑制他的熱烈的感觸，他的作品，處處表現作者的靈魂，法國的古典主義的作品却往往只是作者筆尖上的花樣。所以狂飆運動和感情主義，實在是全部浮士德的胚胎。浮士德之所以爲浮士德，也就全靠他內心有激烈感情的衝動。

第五：歌德的浮士德，是一個浪漫的人。浪漫兩個字，在中國到處被人誤解。一般人都以爲在男女關係上隨便一些，就是浪漫，這眞是大錯誤大荒唐。浪漫主義運動，在西洋歷史上，乃是一種新的人生觀運動。浪漫主義者，實際上就是理想主義者。他對人生的意義，有無限的追求，因爲人生的意義無窮，永遠追求，永遠不能達到，這就是浪漫主義的精神。德國最富於浪漫色采的詩人羅發利斯，曾經寫了一部小說，裏面描寫一朵靑花，或隱或現，若遠若近，書中的主人翁，不絕在尋求，始終沒有得到。這一朵靑花就是人生最高的理想。歌德的浮士德的態度，就是浪漫主義者的態度——他有無窮的渴想，內心的悲哀，永遠的追求，熱烈的情感，不顧一切的勇氣。

以上般般，可說是歌德浮士德主要的精神。

（四）

中國數千年以來，賢人哲士，都敎我們樂天安命，知足不辱。退後一步自然寬！如

果對於人生不滿，認爲是自尋煩惱。這一種不積極的精神，在從前閉關自守的農業社會，外無強鄰，還有相當的價值。處在現今生存劇烈競爭的時代，不改變這種態度，前途只有黯淡不堪。奮鬥努力，不顧一切，也不是中國的理想，卻正是目前最需要的精神。感情方面，中國人素來就在重重壓迫之下，不能發揮，浪漫主義者無限的追求，更可予我們靜觀的哲學以根本糾正。你看沒有感情的衝動，沒有無限的追求，中華民族怎樣還可在這一個大戰時代，演出偉大光榮的一幕。

總起來說，浮士德的精神是動的，中國人的精神是靜的，浮士德的精神是前進的，中國人的精神是保守的。假如中國人不採取這一個新的人生觀，不改變從前滿足，懶惰，懦弱，虛僞，安靜的習慣，就把全盤的西洋物質建設，政治組織，軍事訓練搬過來，前途怕也爲有限。况且缺乏這個內心的新精神，想要搬過西洋外表的一切，終究搬也不過來！

看歌德浮士德的結尾，浮士德獲救了，天使們把浮士德的靈魂歡迎到天上去。我們

可能變成爲浮士德　來受天使的歡迎？

三、我看中國人

E R

（E·R·是一位久居中國的歐洲學者，這篇是他來信的節譯。——編者。）

我對中國，一向積極欣慕。根據我多年親歷的經驗，我深切感得你們中國人確有遠勝我們西方人之處。中國文化實含有偉大的價值。

不過，我同時也感得這種偉大的價值常常隱存在你們一般人的潛意識裏面，我們局外人好像始終只能遙觀而無法接近，我們始終總覺得你為你而我為我然者。此中隔膜的感覺，原因當然很多。有一點，我每引為憾事。我多年來接近的中國知識人士不為太少，但談論風生語言入妙者，絕無僅有。這或許因為他們客氣，不像我們歐洲人斷嘴饒舌。可是，另一方面看，恐怕他們對他們自家那種良知良能真正勝人之處，似乎很少能深刻了解。對這朵不謝之花，我們外國人只有自求其一知與半解。

在西方社會裏，(這一點你或者也看出)每每可遇見各種各色反常或例外的人士——弄情派，浪漫派，狂倡派，諷刺派等等。在中國好像大家都要「求同於衆」，都要謹守，最少表面上謹守，社會規矩，羣衆的道德觀。中國之所以為中國人，大半都是我們所謂「布爾喬亞」派頭，沒有反俗的思想，沒有反俗的行為。大家都小心檢點。偶爾而有一二人思想反常，行為不羈，社會上一般人必定羣起指摘，是是非非。

或者你尚記得，有一次談論之間，我問過你究竟中國學生多少能夠欣賞體驗西方文學中的「悲劇因素」 Tragic elements 。可惜我們一時的談話轉移到B君對於共產主義的意見，你對我的問題也就始終沒有作答。我總覺得(如果我所見有當的話)中國知識界人士的生活，毫無悲劇因素存在於其間。他們一般「平淡」的生活，乍爾嘗試，可以給我們西方人一種麻醉式的安息。但，久處下去，逐日看着他們在那「太近人情」的社會裏碌碌求生，兢兢保持其「地位」，我們又不禁發生其厭煩。我們有時也覺不得不驚訝為甚麼對那個擁擠狹窄的生活居然也沒有一個人悍然舉臂反抗，——雖然是私人談話間，

有時也聽到不滿的表示。也許我觀察不對，我看中國知識界中棄世自殺的人好像都是俗運蹇乖的不得志之流。稍以解決謀生的機會，這些厭世自殺的，多半都可以翻然轉頭而接受世俗的羈絆，變成爲社會上馴良的份子。中國社會裏，似乎就找不到死對社會不共戴天的瘋狂夫！

沒有反抗，沒有矯意獨往的英雄行爲，沒有不顧一切的放胆行爲，沒有追求新思想的熱情，沒有冒險，沒有探奇，沒有罪惡 sin，沒有懺悔，沒有顯然投體的絕望，也沒有劇然直轉的「回頭」Rückkehr。我們西方人明知一切英雄都不免三分不近人情，都不免偏激的狂病。我們也明知英雄主義往往與智慧矛盾，我們西方人那一套悲劇式的衝突，那一羣天神與魔鬼，自東方人冥思的深淵看去，終不免是一幅俚俗市井的圖畫，只値一笑，我們更明知這種東方的看法卽是中國動人力量所由來，也是一切中國事物所由鑄。中國人日常生活中往往無意識中都能履行這種「鎭靜」的三昧，實在是最能令西方人寸心往神馳之處。但——在有意識生活方面中國知識界一般人始終脫不了布爾喬亞的派

頭，說不了平平中流的氣味。在這一點上說，免不得要叫西方人時感煩悶不堪。

看透一切，固然是一種智慧。然而必須曾經一番狂放熱烈生涯，由精神上或事實上的經驗，認出一切皆空，這才可叫做真智慧。在那中流人物半誠意的心靈體驗裏，最多只是不滿一切，不是看透一切。譏笑一切的中國傲浪者不配稱為智慧，也就像西方癡狂之徒迷信一道，絕不配智慧之名。反而言之，如果中國傲浪者而能「回頭」得個信仰，他便入智慧之林，也就像西方狂迷之輩，但使「回頭」見岸，不再執一排千，那麼，亦成為智慧之徒了。

我看中國的大衆與其絕少數的領袖人物大體上可以壽過任何民族而無愧。所大大缺之者活力飛躍的中層階級也。

望你恕我這番狂言。

四、中西人風格一較

何永佶

研究中國民族史的，難免不爲一事所感動，卽中國從來沒有派遣「傳教士」到外國去過。這不是很奇特的一件事嗎？，「傳教士」的好壞，另一問題，該派不該派，又另一問題，擺在我們面前的事實是：外國派人到中國來宣傳景教，祆教，佛教，以色列教，以至近代的天主教，基督教等等者，指不勝屈，而我們——憑我們怎樣說「只聞以夏變夷，未聞以夷變夏」——壓根兒就未派過一個人到外國去作我們孔教，道教，及其他「國粹」的傳道工夫！

在已往，我們曾接受過外國的留學生，如唐朝之接納日本派來的留學生；也曾有過留學生到外國去，如玄奘法顯等到印度去。但在這中國文化區的四週，從未聽見過那裏有過一個孔教的教堂或寺院，那裏有過道教的修道院和三清觀！

從這個事實也許就可以得着中西民族性的一個不同要點，就是：普通講來（當然不是說人人），西方人在他們生活裏多少帶有一點「使命」（Mission）和「天召」（Call）的思想，中國人則似乎缺乏這個。中國人只求「活着」，西方人則除活着之外，更求做點甚麼。

憑我們怎樣駡外國的「傳教士」爲頑固，爲不通，爲「資本帝國主義」的走狗，凡見過他們，與他們談話過接觸過的，都覺得不管他們對不對，他們都自以爲千山萬水來到中國是具有一種特殊的使命的。上至大主教下至窮村僻巷的老處女牧師，都覺得來到中國，是應一種「天召」，來招呼中國人皈依基督的。他們所傳的教到是小事，要緊的是他們的精神，他們行爲後面的發動力。

其實「傳教士」這名詞就譯錯了的。英文 Missionary 一字是從 Mission 而來，而後者是從拉丁文 Missumitto 而來，意思是「送」。所以 Missionary 的任務不是「傳」教，而是被「送」到某地應一種「召」的。他們「傳」的是什麽教到無關緊要，要緊的是他們「被

送」和「感召」的心理。

這種心理在傳教士則發爲「傳教」，在西洋其他的人則發爲別樣事業。現在世界大亂，雞犬不寧，我們如求怎樣立身立命，不可不一讀希特拉的「我之奮鬥」。不管他對不對，他的種種行動，我們不贊成，希特拉之所以能有今日，完全因爲他有很堅強的「使命」和「天召」之意識。他是一個出身很苦的人；早歲就失怙恃，舉目無親，一事無成，孤苦伶仃，甚至餓飯。上次歐戰結束時，他是復員中的百千萬兵士之一。當他跟着回到慕尼黑時，同伴們個個在車站上都有父母來擁抱，「甜心」「愛妻」來親嘴，有安樂窩可回去燕居靜攝，而這位不世天才的希特拉則只能回去枯燥無味不是人住的兵營！他打了四年的仗，吃過千辛萬苦，冒過萬險千危，眼睛也幾乎被索姆河上英軍的毒氣弄瞎了；現在他回國來了，沒有一個人理他，沒有一個朋友與他握手，不消說，沒有一個美麗的姑娘來與他親嘴！在麕集慕尼黑車站的人之眼睛裏，他簡直是「不存在」！世上令人喪志歎氣的事，孰有過於此？

在這衰惡歎氣的剎那間，希特拉一念就決定了他此後的命運。很可能很普通的念頭是厭恨世界，憎惡同類，怨天尤人，而流為厭世者，悲觀派，冷眼派。但希特拉不然。在那孤寂的悲哀中，他反覺冥冥中有一種「天召」，他活在世上是有一種「使命」的。他這個念頭不是普通所謂的「大志」「救國」，而是多少帶有宗教神祕性的。這種「天召」的感覺，西洋歷史上的例子眞太多了，女的如楊達克(Jeanne D'Arc)男的如羅若那（Loyola)。希特拉不過是經過科學洗禮後的近世例子，如在中古，他將成為神話圍繞的中心。

例如希特拉身上最著名的是他的一件戰壕內用過的雨衣。這件殘舊的雨衣活像從當舖裏賤價贖出來的，希特拉寶之如至寶，十餘年朝夕不離，到了前四年要見墨索里尼，因為觀瞻的關係才買了一件新的，但舊的仍未捨棄。而這件殘舊雨衣竟是由一個英國人身上脫下來的——是他一天在街上看見一個英國人，馬上要收買他的雨衣。那英國人以為這個形同乞丐的德國人是瘋子，置之不理。希特拉追蹤至那英國人的旅館，等了一天，那英人不理，等了兩天，三天，硬要買這雨衣，那英人看此人如此傻氣而誠意，故拈高

價，希特拉也不還價，要多少就給多少，伸手就買過來！從那一天起，希特拉的政治運動便開始。在這感覺「天召」的人之心目中，執行他的特殊「使命」非要一件仇人在戰壕上用過的雨衣不可！

在不感「天召」之「聰明」人的眼中，有「使命」思想的人多少都帶有點「傻氣」。中國人是「聰明」人，西方人多少帶點「傻」勁兒：這也許可分判了東西人的分野！遠的古的不必說：就說最近上海一個中國新聞記者在咖啡店被槍殺事，在那裏喝咖啡的中國人當然不少，而挺身而出捕捉兇手的還只有一位西方的波蘭人。結果他也中彈了。這個傻子的死真是「活該」！誰叫他「多管閒事」？但在這傻子的潛意識裏，也許捉捕兇手是個個公民應負的一種「使命」！我們中國人就不見甚然！

無怪我們忌談政治，寄情詩，酒，小品文，效嵇康阮籍的狂放，以「苟存性命於亂世。」流風所至，一套中國的人生哲學，成了如何品茶，如何栽花，如何烹魚，如何釀酒，如何欣賞女人小脚的美之老滑宇宙觀！

無疑的，缺乏「天召感」的人生哲學使中國人只是活着，活着，不管其他。從出世到長大，娶妻生子，而老而衰而死，數十寒暑就是在「活着」，「生子」，「死亡」的圈子內平淡無奇的混過去！所謂有「大志」的，不感着「天召」而惶惶於「人名」：他們所矢志的不是西人所謂的 Career，而是我們中國人所謂的「功名」。本來這兩者有很大的區別：Career 一字原爲車子前走的意思，其含意是動的，是一種「作爲」。「功名」的含義不是「作爲」，而是一種「地位」。前者要問你「做過甚麼事？」後者問你「當過甚麼官？」

以是之故，我們社會無形中品評人物的尺度也是某某當過甚麼部長，甚麼委員；而這位某某也以曾當過部長，委員自詡，至於在他任期內他做過甚麼有補國計民生的好事，不但他不管而社會也不管。只要當過高官，不管是否貪汚，是否能幹，社會上都認他爲得過高等「功名」。西人的 Career 觀念迥不相侔。乃是人生在世上須做一點事，不是必當過一種官。「功名」的思想，使人非想做官不可，因爲只有官的地位是崇高，Career

的觀念，則可使人往冷處僻處發展，因爲這種觀念既要人去「做事」，但凡可做事而顯身手的，當係好地方，固不限於官場上也。在美國的打棒球能手 Babe Ruth 一月所賺的薪水等於美國總統，其他事業的能員之薪水高於美國總統者指不勝屈，就是這個道理。

也許是文化的差別，也許是社會進展點的不同。一個社會進展到「鞠躬如也」不願多事的時候，一般崇尚的當然只「當過甚麼？」而不是「做過甚麼？」。後者所需的是一個動的社會，動的文化，在這種文化氛圍裏，人們既爲「做事慾」所推動，技癢不過，乃有「使命」「天召」的感觸。

記得從前有兩個英國人在印度打網球，一來一往，從球場這邊跑到那邊，又從那邊跑到這邊，跑得氣喘喘，汗淋淋。在旁邊靜坐不動的印度人看了頻聲道好；但他轉問那英國人道：「你們爲甚麼不僱兩個人打給你們看？」

這恐怕也就是中西人風格之一種不同處？

五、柯伯尼宇宙觀

——歐洲人的精神——

林同濟

(一)

一年多以前，我曾經有着一個機會到重慶浮圖關中央訓練團。由兩路口往關上步行二十分鐘就到團的場址。第一件觸目奪魄的，便是那一幅高低不齊的青黃地面滿插着白字藍版的標語。

數十年來事事落人後。說到貼標語，我們確要考狀元。那些千篇一律的濫調，塗滿了街頭巷陌，不但不產生絲毫警醒作用，恐怕徒然充分暴露了我們這世代審美感覺的欠發達！但，訓練團的標語卻是例外，大體上都有生氣，有吸力，有真感情。必能夠動我

心靈的，要算下列三則：

「武力！勞動！創造！」

我不曉得這三則當日所以綴成的背景，我也沒有工夫就這三則細下縝密的注解。我眼看着，我便直覺地承認它們對！它們美！它們恰恰彌補我們傳統文化的不足！

我念起訓練團這三標語，往往要聯想到歐洲人的「柯伯尼宇宙觀」。讓我今天借「戰國」的一些篇幅，來談一談這宇宙觀。

（二）

柯伯尼 Copernicus，大家都曉得，是歐洲四百年前的一位天文學家。他推翻了傳統的地球中心的天文學而創造出太陽系的天文學。經過了卜路洛，克卜勒的奮鬥與發展後，柯伯尼的天文學才算確立。

這個新天文學的創立，產生了曠古未有的影響：它趣革了歐洲人——後來整個人類

——的宇宙觀。由柯伯尼，克卜勒，而伽利略，而牛頓，以至愛因斯坦，歐洲人對宇宙的認識雖然乃有了極重要的改進與擴大，但其中實含着一種根本一貫的精神，使我們感得就是愛因斯坦也還可說是繼承柯伯尼固有的作風——愛因斯坦可說是柯伯尼系統最新的發展。

因此，這整個系統的宇宙觀，我想就叫爲柯伯尼宇宙觀。「柯伯尼」實在是象徵了歐洲近代文化精神最恰的名詞。

柯伯尼宇宙觀可用極簡單的一句話來概括，就是：

「無窮的空間，充滿了無數的力的單位，在力的相對關係下，不斷地動，不斷地變。」

在這簡單的一句話中，乃存有幾個重要概念可說是建造整個歐洲物質文明的最根本的基石，而歐洲精神文化的底蘊也就根據在這幾塊基石上頭：

「力—無窮—相對—動—變—」

我再也想不出另一批的概念比這幾字更活躍，更曠豁，更緊張，更強悍！它們一方面充分表現了歐洲人的靈魂與性格，一方面也加速驅駛着歐洲人的思想與行徑緊朝着這幾個概念所指示的方向奔馳。柯伯尼宇宙觀原來就是歐洲人的人生觀的基礎，原來就是歐洲人的人生觀！這一點我們要深深認識，深深理會。

基督教在歐洲，影響甚大。這是不可否認的事實。歐洲人的生活——立身、處事、待人、接物——確處處都帶着基督教的色彩。但，一個更重要更根本深入的事實，我們大半忽視了：歐洲人的本質始終就是「柯伯尼」而不是「基督」！如果歐洲人是「基督教」化了，也是以柯伯尼的本質來接受基督教。這與阿比西尼亞人的接受基督教意義不同，與一切東方人的接受基督教，意義與結果恐怕也都大大不同的。換句話說，歐洲人對基督教始終是以一種柯伯尼精神而應用之，發揮之。如果歐洲人是基督教化了我們更可以說基督教透過了歐洲人的手法也就充分的「柯伯尼」化了，我只須提出聖奧伽斯丁，因諾生教皇，馬丁路德，洛若拉，幾個歐洲基督教史上的代表人物的名字，大家便可以立刻理

會我這句話意義不爽。

其實，除了極少數的例外，一般的歐洲歷史人物，尤其是政治界，實業界的主要角色或創造天才，儘情消受了千百年基督教的教訓與薰陶，他們心坎深處始終明爽不昧地感驗到柯伯尼的呼聲：力！無窮！相對！動！變！基督教所耳提面命的「溫和謙順」Meekness ，「愛及鄰居」的一套，實行者落落無人。西方人的潛在意識到今日還是柯伯尼，所謂「基督精神」者只不過在他們人格的表面層時形活躍而已！

基督教系統以「愛」字為中心。柯伯尼系統以「力」字為主腦概念。變，動，相對，無窮各點，可算是對「力」字的說明或注腳。

所以，抓住了力字，便抓住了柯伯尼的核心。

（三）

一提到「力」字，我們中國人最能夠登時義憤填胸，指斥為「萬惡之源」——力就是

「不道德」，就是「殘暴」─其實，力是自然界的一個現象，力的本身原無所謂道德不道德─就譬如「生命」一般，「光」「熱」一般，生命，光，熱的存在，與道德或不道德問題風馬牛不相及。無奈傳統腐儒的偏見只苦抱着「德感主義的宇宙觀」，對「力」字的辦法，一向「霸道派頭」，不問究竟，破口便駡。這眞是我們思想上的「盲點」。

力者無他，卽俗語「力量」之謂。宇宙間萬有，無論大小，都有力量。在無機物則叫做「精力」或「能力」Energy，在生物則叫做「活力」Vitality，在人事界則叫做「權力」。名稱不同，但性質上都代表一派的意義──就是「力量」。物理學上所用的 Force 字本來很可以用爲一種賅括名詞，所謂能力，活力，權力可以看做 Force 三方面的表現。但在英文俗用的習慣上，Force 就像中國的力字，不幸也染上了「殘暴」的涵義。也許 Energy 一字可免誤解。

不管英文怎樣，我覺得在我們國文上要尋一個賅括的名詞，還是「力」字最妥當。我們必須把力字從那烏煙瘴氣的腐儒意識形態中拯救出來，恢復了它在初民時代固有的

淨光，用它以代表宇宙間萬有所「皆有而必有」的那個實質——就是力哉。力是總稱：能力，活力，權力是分出的別名。

拿起任何東西或事實，第一步必要先從我們這裏所謂的力之立場去觀察，去估量——這就是柯伯尼系統的作風！自然界，人事界，一切的一切都是力的表現，力的關係。因為一切都是力的表現，所以有一個存在便有他的力，無力便無存在。因為一切都是力的關係，所以有力才能存在，無力必歸消滅。

這不是說有了力一切可不談，乃是說有了力才可以開始談一切。

（四）

一切物都是力，雖然其力乃有大小之別。太陽是力，地球是力，石是力，鐵是力，草，木，鳥，獸，蟲，魚，蟻是力。

一切人都是力，雖然其力亦有大小之別。堯是力，舜是力，農夫是力，樵婦是力，

你是力，我是力。

「我即是力」—這是柯伯尼宇宙觀可以供給我們的第一條啟示。

通常中國人都太是「謙謙君子」了，總不敢看自己為「力量」。你說你年輕位微無能為力，但你自有你的力量。不管你力量大小如何，力量還是力量。有一分力，做一分事，正不必彎着背，低着頭，口口聲聲，不敢不敢。還是魯迅當日所說的，有一分熱，發一分光。那怕你不過一螢火！

但，你卻要留神，你的力量不是一成不改，它是動的，是變的。最重要的一點，它的動與變乃最靠着他與四圍萬物相對的關係如何。你是力，人家也是力。你不變動，而人家變動，則你不變動亦變動矣。太陽如果減熱光，地球面的一切都要改觀。地球如果加重量，月亮必要改軌道。你說中國年來比李鴻章時代進步多了，無奈人家比俾斯麥，狄思萊里，伊藤時代進步得多之又多，那麼，你雖進步而實退步了。如何在這種不斷變動的相對關係中，維持你的作用，以至儘大加強你的作用，乃是一個絕對艱苦的事業。

你必須驚醒，必須拚命，必須喚出金剛的精神，這可說是柯伯尼宇宙觀的第二啓示。

力與力相對關係下的變動，乃宇宙間一齣無窮的熱劇；變動無窮，演出形式亦無窮，我們這個大宇宙原來不是一個寂寂的悶葫蘆，它有如春日流霞，萬千其態，它原來是一個無窮的大可能！在這個無窮的大可能中，你想要實現你的可能，沒有別的可靠，全靠自家的努「力」。以無窮的努力，擒取無窮的可能，這可說是柯伯尼宇宙觀的第三啓示。

如果柯伯尼宇宙觀太艱險，太緊張，它同時也供給我們以熱鬧，以刺激，以想像力和活力無限飛騰的機緣！

最後，還要補充一句話——

現在世界文化已經演到空前的大戰國時代。本來國與國間的形勢，其性質不折不扣恰恰「柯伯尼」，就是說力的單位與力的單位，在力的相對關係下，不斷地動，不斷地變，大戰國時代的特徵乃在這種力的較量。比任何時代都要絕對地以「國」為單位，不

窄局限於個人與階級，而也不容輕易擴大而侈言天下一體。國家是「時代的界線」；是一「時代的大前提」。所以，你我的力不容任意橫行，而必須在這「時代的大前提」下取得規範。換句話說，你我的力必須以「國力」的增長爲它的活動的最後目標。你我的力不可背國力而發展，因爲在這時代你我的力乃絕對離不開國力而存在！

六、力！

林同濟

（一）

是中國全部字典上最堪賞玩的一個字。結構簡單，兩劃了事。不管你對書法有素無素，只須大清早起來，在朝日浴光之中，鋪一張大紙在大書案上，拈出一枝大筆（愈大愈妙），飽濡墨汁，奮起天然腕勢，一扔一撇，便儼然一幅生龍活虎的好畫圖！別的不談，但就純形式上審驗，力之為字乃充滿了古樸氣象，原始天機的。有線之美，有空之美，實而虛，虛而實，蓋頗得意之作也。

我每次看到「力」字，總要聯想到古代希臘雕刻品。莫謂我想入非非。此中有一番大道理的。說文云：力，筋也，象人筋之形。徐注云：象人筋竦其身，作力勁健之形。原

來中國「力」字，就是從人體得靈感，就是由人體的勁健肌筋蛻化出來的，與希臘雕刻，恰恰同一淵源。如果希臘的人體雕刻品是美而力，中國的「力」字是力而美。曉不得爲什麼蒼頡這個意匠獨到的作品，悠悠數千載，居然賞識無人。踏遍神州全土，不管是達邸還是窮戶，只見得門楣牆面，紅紅黑黑，都是那結構複雜，含味俗臭的「福，祿，壽，喜」的塗鴉；竟沒有一個有心人，能夠看出來這個簡簡單單的「力」字之美妙，把它大筆一揮，高掛明堂。眞是個民族憾事！

不但無人賞識。數千年來不肖的子孫，憑着他們如豆的眼光，庸庸鄉愿式的邏輯，對於祖宗這個神經製出的絕妙好字，一味地藐視，曲解，詠譏，辱罵。到了今天，膽敢提出「力」字者，前後左右，登時就要擁出一羣大人先生，君子義士，蜂起而咻之。國難則「發」，而「力」的一個字，期期不可提！

如此說地，我們這個古老古怪民族是世界人類歷史上對「力」的一個字，最缺乏理解，也最不瞭解的民族。這完滿了希臘之火之花，在我們一般人的心目中，竟已成爲一

個殘暴貪婪的總稱。「力」字與「暴」字，無端地打成一片。於是有力必暴，凡暴皆力。一個天機純淨的神品，硬貶為人間萬惡的別名。冤哉！冤哉！

讓我們在這裏肯定地說一句話：一個民族不了解，甚至於曲解誤解「力」字的意義，終必要走入頹廢自戕的路程；一個文化把「力」字頑固地看做仇物，看做罪惡，必定要淩遲喪亡！

力者非他，乃一切生命的表徵，一切生物的本體。力即是生，生即是力。天地間沒有「無力」之生；無力便是死。詛力咒力的思想，危險就在這裏。詛力咒力，即是詛咒生命，詛咒人生。口頭上詛咒人生乃是生理上厭倦人生的徵候。詛咒愈烈愈久，其反響到生理上的健康，也愈大愈深。到了最後的階段，不是不能再生，便是雖生若死。此所以人類歷史上詛力的文化，命運若出一轍；不被人家格殺，自家也要僵化若屍。漫誇數千年的存在，是無意義的。關鍵在：是不是能夠維持活潑潑的生命，熱騰騰的自主自動的生活？詛力的文化，偶爾「倖存」則有矣，「生活」則無也。

原來一切初期的文化民族，對「力」的意義，本來都有個直截了當，清清楚楚的了解，不會在那裏枝枝節節，是是非非。他們生活簡樸，接近大自然，所以心機不雜，目光淨銳，對宇宙間的生機天道，倒反能夠做一種忠實的認識，敏捷的領受。「力即是生」的眞理，他們都能夠憑着清潔的天賦本能，直接地深深體驗，把它認爲當然的事實，初不加理智的衡量於其間。即就中國而言，由說文所稱「力。筋也，象人筋之形」一語，便可以推想在中國，力字的原始意義，不過作「人筋」解，是一個純生理的普通名詞，並不含任何道德觀念，人爲價値。後來人們的觀察力逐漸地深入，由筋之「體」而看到筋之「用」；於是力的意義也就逐漸地抽象化。卽如韻會云，「凡精神所及皆曰力」。這種解釋，與英文之 Energy 或 Vitality 之意相等，依然認力爲宇宙間一個客觀現象，不含有任何主觀的倫理價値。精神所及，卽力所及，也就是說力者是一種生命的「勁兒」，就像生命一般，無所謂善，無所謂惡，只是一種存在，一種必須的存在，It simply is and must be，有之便是生，無之則爲死。

中國「動」字从力，是大有意義的。一切的「生」都要「動」，一切的「動」，都由於「力」。在原始的生活狀態裏，自然的環境正在初步的克服之中，最不可缺的條件就是「動」字。初期的文化民族是不斷地在「動」中，也就是不斷地在「力的運用」「力的表現」中。動是力的運用，就好像力是生的本體一樣。生，力，動三字可說是三位一體的宇宙神秘連環。開始創造文化而未被文化所束縛桎梏的腦力，都能夠領略並體驗個中滋味的。

所以，如果我們太古先民對「力」字而抱有任何主觀的審斷見解的話，只有讚歎，歆賞，絕不會歧視或詛咒的。是一種靜肅無聲的讚歎，深沉的歆賞，知之而不知所言，言之乃反覺「破味」者。於是乎輾轉反側而發洩之於畫，而發洩之於書。中國書畫（象形）式的文字所以充滿了宇宙秘藏意義者，就是這緣故。這不是提倡象形字必優於拼音字，乃是說在我們的「六書」裏，時常可以找出許多極有意義的史料與哲學。

我們回想先民篳路藍縷，啓發山林的當年，每一個「動」都是一個「戰」，一個「鬥」，——與天時鬥，與地利鬥，與猛獸鬥，與四鄰的民族鬥。在這種不斷的戰鬥生活中，我

們可以想像得，最重大最可樂可歌的事情就是勝利，成功：最必須最可貴的本領就是勇敢。而我們的功字，勝字，勇字都是從力，我們便大可以看出先民對「力」的態度如何了。反而觀之，劣字從少從力。「少力為劣」——是一個直截了當不枝不節的「訓詞」，十足地流露出我們先民在當年「如日初昇」的時代所抱有的一種天然的渙發襟懷。

此外，意義更深的，也許就是男字。男字從力，不啻昭示千秋萬世，男子之所以為男子，全靠其有力。也就是說，男子無力，不成其為男子。男性是力的象徵，乃一種原始人類的共同感覺。恰巧碰着中國民族，因為採用了象形文字，居然刻意中為了這個原始人們的基本感覺，留下來一個永古不滅的表徵——男字從力。這雖是一樁快事。回念到太古之上，標準男性必定都是希臘的赫巨力士（Hercules）的奕奕威風——身長九尺，猿臂狼腰，與後世多愁多病的張生，絕對兩種人類。

（二）

爲什麽後來我們對「力」字會發生如許的歧視，輕視，仇視呢？

我以爲儒教該負大部份的責任。據說孔夫子本身，就忌諱不語怪，力，亂，神——就好像力之一物，根本上就和那般怪，亂，神各現象，一樣荒誕，一樣不堪掛齒。但影響最大的，恐怕還是孟軻的幾句話。這位「母教有方」的鄒國先生，也許本來帶着三分女性的。他看不慣韓非子所稱「當今爭於力」的那樣戰國作風，於是乎對了齊宣王高談一套王道霸道的不同，硬把以「以力服人」與「以德服人」對襯，極力恭維「以德」手段的高明。誠然，他老先生當日是有所爲而言的，可是他無意中影響所及乃促成了中國民族對力的兩種「先天」的偏見：（一）看不起；說力總不如德之有效；（二）認爲惡：說力是「不德」的，「反德」的。

談到這裏，我們不能不重新估量中國思想系統上的一個關鍵問題了——就是所謂德感主義。

德感觀念，中國最初的文獻裏，本來已略見端倪。把它充分地發揚傳播而成爲一種

民族信念的，那是儒家之功。儒家是德感主義的正統宣傳者。儒家在社會上逐漸地佔上風，也就是德感主義在各社層的意識裏逐漸地佔優勢。力的精義的汨沒，與德感主義的流行，在我們文化史上是恰成正比例的。因此，如果我們要把「力」字在一般中國人的意識裏，恢復了它原有與應有的自然淨潔，自然光彩，我們對那根深柢固的德感主義，不容不在此略略檢討一番。

所謂德感主義者，並不是僅僅主張我們「應當」以德感人，乃是進一步的肯定，相信德「必定」感人。把「應當有」的(What ought to be)武斷地認為「必定有」(What is)。中國人的思維習慣，通常都犯這毛病。尚書所稱舜舞干羽而有苗格，武王垂拱而天下治等等，可以說是一種脈胎式的「唯德史觀」，表示德的偉大能力。即是孔孟的德治論也不是僅僅提倡爲政「應當」以德，乃更肯定有德便萬事亨通的。

這種唯德的政治觀，歷史觀，還有一個規模宏大的「唯德宇宙觀」為其根據。這個宇宙觀認定宇宙間一切事物的本質都是「德的」，一切事物彼此間的相互關係也是「德

的」。所以山崩，川竭，日食，月蝕的各種「災異」，風調，雨順，歲豐，年和的各種「祥瑞」都可以因「君德」的厚薄而發生變化的。無疑地，這種看法大是原始民族「物靈迷信」Animism的遺留。但到了漢代董仲舒的手中，「天人感應論」出而一個集大成而有系統的中國宇宙觀，便告成了。整個宇宙的結構與運行，既然全靠「德」來維持，則「力」之一物，根本無地位。換言之，在「德的秩序」中，只有「德的因果關係」而力反是不通的。所以穆王伐犬戎而荒服不至，遠人不服，必須修文德以來之。德感主義，按其內在邏輯，必定要自然而然地向輕力主義，反力主義的路線走的。

其實德感主義，在任何文化發展的過程中，都要發生的。儒家的特殊的歷史作用乃在把這個主義的壽命延長到二千多年之久，遂使我們的文化留滯在某一階段之中而不能突破藩籬，以進到更新的另一階段。

原來一個民族的心靈，由原始踏入文明，通常經過下列兩階段：一為「自表」階段二為「自覺」階段。在自表階段，民族是充滿了創造活力，發滯於腦中，終要發洩於

身外，——於是遂發洩而成爲種種無數的「表徵」Symbols。是所謂「創物」「製器」時代。各形各色的文物制度，有如雨後春筍，爭先出地。在這種熱鬧的自表階段，大家只知自表，只知創造，創造者既不知爲什麼而創造，也不問創造後又爲什麼。一切的創造只是「力」的表現，活力的「自成」Self-realisation。到了某一時，創造出來的種種「表徵」，乃逐漸地向創造者的心身上增加壓力，引起種種待決莫決的問題。創造者到此時乃開始恍然環顧，在四圍堆滿了自家的作品之中，腦後不免要發生一種「追問」Arriere pensee：這一大些的東西，究竟是什麼？究竟爲什麼？這些「是什麼」「爲什麼」的追問，就是「自覺」運動的起始。如果前一階段所出現的是形形色色的文物制度，這一階段所產生的就是非非是是的議論文章，是所謂「學說」時代，自覺後理智作用的結果，與前一期的「表徵」純爲活力的本能洩發者截然不同。

「爲什麼」三字是自覺階段的標幟。那時代的風氣是必定要在萬般「表徵」的後面，窮究出它們「意義」「目的」之所在的。自表階段的情緒，就好像舊約裏上帝創世時的心

理一般，只是興高采烈地連聲喝道：「讓它有！」（Let there be）。自覺階段的精神却要在每個「有」的裏面，說出來它的「應當有」Ought to be 或「不應當有」。所謂價值學者，就在這裏出現。最重要，最能代表這階段的整個精神的，就是「道德學」（價值學的一部）。其實，自覺階段的中心意義可以說是「道德頭腦」的產生。

道德頭腦的產生，在一方面看去，當然是個進步的運動——由自我階段的「不覺」，進而入於「自覺」。却是此中也含有大危險的。道德頭腦的傾向都是要拿我們主觀所定的「應當有」與「不應當有」來觀察，評量，解釋宇宙間的「有」與「不有」。結果所及，乃發生兩種邏輯上的錯誤，其爲害實多方面而無窮的。

（一）把主觀的價值，引伸到純客觀的事實裏。——一個純客觀的現象，本無所謂善，無所謂惡，而我們却必定拿着道德的眼光來評定個「應當有」與「不應當有」。

（二）把主觀的價值，即當做客觀的存在。——不管客觀上是果「有」與否，但若

六、力

主觀的理性或情感認爲「應當有」或「不應當有」，我們便相信事實上是「必有」或「必無」。

前者的結果是錯解眞象，後者的結果是失去現實。道德頭腦，太注重了主觀的價值，勢是要向「反現實」的路徑上走的。儒家的德感主義，就是這個反現實的道德頭腦的表現。它本來是隨着自覺階段的需要而產生，後來却無形中把中國的思維術永遠地局限在主觀的價值論的疇範裏而不使踏進了客觀的科學境地。

中國目前所需要的，是由「自覺」階段再進到所謂「他覺」階段，撇開內在的「我（自）的情緒」，而純客觀以體驗外在的「物（他）的形相」。這種運動，在歐西文明中，四百年前早已由柯伯尼卡斯 Copernicus 發動了。其結果所演出的宇宙觀，乃恰恰是個「力的宇宙觀」與我們的「德感主義」針鋒相對。

柯伯尼卡斯的宇宙是力的一字構成的。是一個無窮的空間，充滿了無數的「力」的單位，在「力」的相對的關係下不斷地動，不斷地變！「德」的一個字並不在這個方程

式之中。

總是人的價值論上的一個「應當有」。力是宇宙間萬有所「必定有」，「必須有」。

七、力人

陶雲逵

——一個人格型的討論——

（一）

「力」這個字已經有人形容爲極美，極可愛，極重要的東西。然而它究竟是什麽？

中國這個「力」字涵意甚廣，在用它的時候，往往另加一個字來表示它的類別，例如：體力(Kraft)，生力(Vitalitaet)，毅力(Energie)，權力(Macht)等等。但無論那一種力，它都含着一派意義，就是自主和自動，它的象徵是光明。和它相反的就是「無力」。無論是那一種的無力，也都代表了一派意義，就是他主和被動，它的象徵是幽暗。自主自動，它是主人，他主，被動，它是奴隸。（此地所稱主人與奴隸並無階級意義，乃是

兩種不同的人格型的象徵）

我們常常聽到有所謂黑暗勢力。實在說這裏所謂的黑暗的勢，不是「力」，乃是「能」（Kaehigheit）。力和能本是兩件事。以後再講。

力與無力，從那裏表達出來？從行動，從人的行動上表達出來。說我們需要「力」，就是說我們需要「力人」，需要有力的人格，也就是主人型的人格，光明的人格。「力」原來就是一種人格型。

保衞主人型，拋去奴隸型！奴隸型的毒菌原來早就蔓延到我們全民族體。在時間上，這毒菌老早就在那裏搭窩，在那裏暗中破損着，嚙吮着我們的力人。中國民族個兒裏現在有若千千萬萬渾渾噩噩的奴隸型的人在那繁殖着。我說，力被破損，嚙吮，就是說我們的力人經過若干千年的反選擇(Contraselection)程序，被淘汰了。現在或許還有，但是寥寥如鳳毛麟爪！

奴隸型的人多，所以有以下幾點大家公認的中國病：不負責；怕事；無創造；專事

模仿；因循，隨便；怕得罪人，不敢當面說亮話，却鬼鬼祟祟，背地做工夫；無絕對的是，也無絕對的非。（這裏，我並非反對價值相對論，乃是對中國人的無可無不可的態度而發。我們須知一個人無論如何，在行爲上要有絕對的是與絕對的非。至於他自己的「是非」是否全社會公認的「是非」，還是次等問題。）

這一切一切是道地的奴隸型，道地的無力的表現。這其奴隸專在狹縫兒裏灣灣曲曲，偷偷摸摸地，討生活。奴隸型的人們很可「能」用卑鄙手法把主人型的人們壓倒，得到勝利。但他們的勝利便是文化的墮落，便是人格的鬼魅化，便是幽暗的瀰佈。

（二）

中國壞，壞在不光明磊落；壞在不敢担當。只有大家敢做敢當，才有「道德」這件東西存在的可能。奴隸型的人們正相反：既知是錯，却又要做；做了又不承認。不但不承認而且把做的錯事，用種種的道德名詞粉飾成一個了不起的美舉。

我們的敵人，日本，侵犯我們，卻假借着什麼中日提攜，東亞協同體一類的面具來粉飾一番，相形之下，愈顯出日本人之與部醜陋！卽就我們的抗戰說，最正大光明的理由就是不願做奴隸。簡單直截一句話，我們要做自己的主人，我們是主人！

上面說明力在社會生活上的需要。其實力在研究眞，在探討美，在戀愛，在修養，也照樣的不可少，絕不可少！有力就到家，無力便笑柄。加里略，達爾文是力，明太祖，武則天是力。鐵文奇，李太白是力。李逵型，柯魯歐培特拉型是力！他們是主人，他們創造，他們堅固不拔，他們爽亮，他們眞！

（三）

力必定要靠人纔能表現出來，力是個觀念，要須從力人身上，從光明的人格型上，具體化出來。我們的問題是：力人怎樣產生？力的根源在那裏？

關于人格形成的理論，共分兩派。一爲環境論，一爲血統論。其實這個分法，正如

其他現象的分類一樣，僅是爲工作或敍述便利而已，往往和事實不相符。我們知道一部生物演化史就是生物對環境的位育史。人類是在環境中位育得最得當的一種動物。從另一方面看，他也就是最會利用環境的一種動物。設如不說「演化」而說「進化」，則其「進」「退」的標準就在這裏。環境對人(生物)有一種好厲害的作用，就是選擇。凡是適於環境者生，不適於環境者死。（這適應與不適應是「能」，不是「力」。）但環境却不能使一個生物被動地改樣，以適合其環境。譬如說，在一個要目力極強，辨色極清的社會中，一對純譜的色盲夫婦不能因爲社會的需要而就生出不色盲的子女。祇能說，色盲的人生存的機會比不色盲的少，因此色盲的繁殖也就少，因此便漸被淘汰了。又譬如，力人生在奴隸型的環境中，不能因爲環境的奴隸氛氣濃厚，不能爲需要奴隸型而力人就生出奴隸。力人若被奴隸嚇死，他死去了，他的種子絕了。環境的力量只限於選擇淘汰，而不能產生，創造。所以它的力量是消極的。

環境對生物的性質的作用既然祇能消極的，祇能使有的變爲無，不能無中生有：那

麼，生物界的差異(Variants)由何而來？譬如說人，單以皮色而言，有所謂黃皮膚，黑皮膚，白皮膚。假說黑皮膚不是因爲太陽晒黑了的，那麼這黑色怎樣來的？實驗生物學家說，差異是由於突變(Mutation)。世界上各種生物在那兒發生突變。所謂突變就是在某個生物上發生了一個新的性質，這個性質是以前沒有的，而以後却繼續在子孫身上出現，而遺傳到後代的。但，假如我們把老鼠的尾巴割下來，它算是沒有尾巴的老鼠了。鼠而無尾是個新性質。但是把公母倆用人工做成無尾巴鼠的交配：生出來的小鼠却都有尾巴，正如其父母未割尾巴之前的尾巴一樣。這種父母的無尾巴不是突變，乃是後得性。後得性是不遺傳的。（自Weissmann直到目前，沒有一個實驗生物學家實驗出來後得性遺傳。有之，即奧國的 Kammerer ，後來被人發覺他是僞造，這個騙子結果自殺了事。）

那麼，爲什麼在熱帶恰巧皮膚黑？

我上面已經說過突變差異時常發生。發生出來的新性質能適合於環境的，就是不危

導致人的生存的，則此種性質，將隨其人之生存而存在下去。設如此新性質不能適合其環境，其人之生存將因此性質而受到危害，則此性質將隨其人之生命而死亡，就是被淘汰。菲洲的黑人，該是在某個遠古的時期，發生了這種突變，色素增多。因為它適應了（即身體因色素多而抵得住）當地日光的強烈照射；於是凡有黑皮膚的，他們生存的機會都增多，而生殖也衆多。反之，色素淺者，生存的機會少，因之，生殖量數也少，於是被淘汰而絕跡。熱帶的非洲乃成為黑人世界。

然而究竟突變怎麼來的？

關於此點，直至目前，我們只有一個可靠的實驗，就是美人繆勒氏（Muller）用X光照射菓蠅，把菓蠅的性質突然地變了。這突然變出的性質，居然遺傳到後代。但這突變出來的性質都是病態的，如缺翅殘肢等，在生存競爭上是弱點的。病態有許多樣，我們雖然知道X光可以生出突變，但我們始終不能預斷（Predict）會生出什麼樣的突變。（這和前面所說將父母老鼠截去尾巴而盼望能得無尾小鼠不同。繆勒氏的實驗不是後得性的

能否遺傳研究，乃是突變如何產生的問題研究。）反過來看，我們旣能肯定的預斷兩個純潛的白毛鼠交配後一定能生出白毛鼠。也可以肯定的預斷，假如知道雙胎是由於一個受精卵分化出來的，此雙生出世後，其身體，髮膚，智愚，將會相同。

突變是一種過程（Process），它不是化學元素。因此關于突變之由來，我們應當積極去探討。但是從應用觀點來說，我們當然只能應用或信任已知的，而不能應用未知的或信任未知的。就是說，我們確知道遺傳的性質是遺傳，而且有定律在那管轄着。我們確知道並預斷某性質與某性質配合，一定可以生出某性質。為實用，這是足夠。生物學界或許會出個愛因斯坦，但是我們不要忘了，直到現在，在物理上，牛頓定律到處還在用着，而且百試不爽。

但是人們往往說，所謂實驗出來的結果，譬如遺傳律，乃是拿剛植物實驗出來的。菓蠅是菓蠅，人是人。誰曾親自拿人作交配生殖的實驗？誰曾一代一代的追隨了人的遺傳？我的答覆是：（一）設如人們不承認人類除了身體上各器官與外界交互作用而生的心

理以外，還有所謂靈魂這件東西的存在，則他應當承認遺傳律；承認菓蠅的結果的基本原則可以移用於人。(二)無論什麼科學研究，沒有能不用邏輯比擬來輔助的。否則人們對着這個大宇宙，其工作將不勝其繁了，將無 generalization 之存在——雖然是我們應當注意邏輯比擬在應用上的限度。此外在人類遺傳研究本身並不是絕無材料。雖不能拿人去作實驗，但人類卻自然地供給了我們有實驗性的材料。譬如混合血種，譬如孿生。此類一等好材料夠證明了遺傳律的可靠。

(四)

我上面講了許多關於遺傳的話，目的是在說明「力」不是呼之即來的，沒有原來「有力」的人，千呼百喚也是出不來的。諸種類型的人中，須有力人型存在，然後一呼才有嚮應。教育的用處也就是在這裏，也只限於這裏，換言之就是喚發。把本有的原質激發起來，使其展開，雖不能無中生有，卻能使有的顯著。教育之功在喚發，它是緣而不是

因 我並不反對教育；正相反地，我願意教育普及，主張教育機會推廣，機會相等，因為教育是選擇的標準。

遺傳研究首重遺傳性質之因子分析。有些性質是單因子的，有些性質是複因子的。每個遺傳單位單獨各自遺傳。譬如說人的鼻子，目前我們知道有五個遺傳單位之多：鼻根、鼻樑、鼻尖、鼻翼、鼻孔。這是身體上的，而且是區區的一個鼻子，說到心理上的，而且是這麼龐大的人格型的「力」，則其中包含的因子，遺傳單位，真不知有多少了！即以體力而言，就包含着整個身體的機構。因此有人說：若講力之遺傳，則必先將力分析，分析到它的遺傳因子，然後我們才能說使某某些因子配合後乃會有「力」這種東西的產生。這話原是對的，並且現代遺傳學者正孜孜不息地在那裏研究，分析心理的遺傳。但無論那種力，都是人格的一部分，換言之，就是某人的心理的表現。無論從家講的分析，孿生的研究，都可證明了人的一切，身體的及心理的，均是遺傳的（所遺傳的是其原質及其對環境的反應式（Reaktionsweise））。我們能待各種型的「力」的因子，單位的

遺傳型(Modus)研究出來，自然極好。但單就我們知道人的身體與心理是遺傳的這個事實而說，已經值得我們對力與遺傳的關係加以十分注意了。歐美各國的優生理論(且不管它標準如何)在法律上的實施也就是根據這個事實。(要爭辯的諸君請取一本遺傳學教科書細讀一過，關於人的遺傳，可看 Baur-Fischer Lenz 的名著 Menschliche Erblichkeit。在這本書裏你會看到上千的身體上，心理上，變態上，病態上的各性質的遺傳研究的結論。在這本書的內容裏，本文作者也有些貢獻。)要想把「力」發揚光大，最要必繼遺傳入手。唯有這一條道才是基本大道，才是一勞永逸之舉。所謂從遺傳入手就是選擇力人，使他們多生殖，反之，無力人當少生殖。如此，力人增多，無力人減少。這即是優生學的方法。優生學是以遺傳研究為根據的一種社會改進方策。

(五)

我上面(第一節)說，中國的力人幾千年來在奴隸型的人羣圈中淹沒着，由淹沒的

死亡，換言之就是經過幾千年的反選擇程序(Contra-selection)給淘汰了，現在所存不多。什麼叫做反選擇？所謂反就是說與原來的自然選擇相對。反選擇種類很多，我現在僅提及與我們的主題有關者。反或正須有個標準，我所謂反，是力人的死亡。

在遠古的時候，發生了人類。一個地方住不下了，於是遷移外方，地球是大的，人們乃得從心所欲的遷移。途中遇到危害生存的（此處指氣候，溫度及少數生物等），死亡的死亡（這裏有淘汰與反淘汰）。途中發生突變，適者因此而生，不適者因此而死。生的找到一塊樂土就安居下來，繁殖。人類的保衛生存的「能」比任何動物都高。因為突變與選擇，人類乃分成若干種型，並產生了若干種文化型。地廣人稀，交通不便，文化的發展線是離心的，各自跑各自的路，各自往各自的尖端兒裏鑽。翻開民族誌，我們就知道世界上各人群的生活樣法之五花八門是如何的驚人！久而久之，各自的文化各自的價值觀念凝固成一定的類型。於是反淘汰程序加強了。這個凝固的文化型對個人變成一個新環境。諸種文化型中有容力人生存的可能，但不是有意識地。力人是不受傳統支配

的，他要創造，他有獨到的「是」與「非」，他眞，他意志堅決，他直爽，光明，他不怕阻撓，他不怕死，願爲他的「是」而死。這種人在一個凝固了的文化型中却要首先遭打擊，遭排斥，首先碰到刀刃。也就是說，力人在它本人羣中漸被淘汰。

讓我們再把範圍擴大言之。人類對自己的整個 Species 無爲敵，於是各人羣團沉湎在他各自的小巢穴中。各人羣團在它的小巢穴中繁殖，繁殖，繁殖。直到一個階段，忽然感到以前的廣大世界現在狹窄了，以前的老死不相往來，現在碰面了。避免不得，非碰面不可了。當各人羣在他的小環境中，怪能適應的，不怕他的生存爲其小環境所危害。可是到了此時人們却從新遇到生存的威脅，遇到他生存的新敵人，就是與他同類的人！這時候生存競爭又起，在這競爭裏，又往往是力人先遭殃。實在說，力人在基本文化圈中，和他在這圈子外面人羣團之間的淘汰，情勢是一樣的，原則是相同的。

這裏我要插幾句話來指醒一下，就是生存是「能」的問題，它和「力」是兩件事。說詳細點：「能」與「力」是兩件事，力人在某種情形之下是「能」，奴隸在某種情形之下便「不

能」。力人在某種情形之下「不能」，奴隸在某種情形之下卻「能」。但是直到今日，力人能生存的機會比奴隸能生存的機會少！

在人類演化到人口衆多，與競爭的不是禽獸，而是其同類的人的時候，競爭單位是一個人羣團與另一個人羣團。當一個人羣被另一個人羣侵犯，這個人羣團之中眞正感到壓迫，眞正感到將要變爲奴隸的人，是這個人羣團中的力人，不甘屈服而想去抵抗的也是這羣力人。不但心裏空在那想抵抗，而且見諸行動。不怕一切，挺身而出，去跟敵人週旋！

奴隸型的人，生來就是奴隸，因此也就並不感到壓迫，並不感到威脅，心中自始就無被威脅被壓迫這個觀念。這樣，怎能叫他抵抗？他拿什麼抵抗？他爲什麼要去抵抗？在另一人羣中的情形又何獨不然？於是力人與力人上戰場決鬥了，雙方的奴隸型的人們却躱在背後觀望，設如力人們跌了一交，設如力人們身上冒出一股血，這羣奴隸型的人們却在背後竊笑。他們不敢大笑。怕，怕力人聽見。他們竊笑，因爲可以借着敵人去創

湊他們心腹深處的眞正的敵人，——力人。果眞如斯以假—兩虎相爭，必有一傷—之人們多半是得此悲慘下場的！奴隸們却照舊的渾渾噩噩地在那繁殖，繁殖，繁殖。勝的那一方怎麼樣？那方的奴隸們，小人，假公濟私，他要種種設法把力人創出來的清朗局面弄得幽暗，弄得曖昧。

從中國歷史上可以找出許多例子，中國文化的精粹是中庸之道。這個中庸之道之所以存在，實也因爲合了中國人大多數的胃口，少數不合口味的便被認作異端，便是叛道。中國力人根本不多，但中國人所以能維持這多年的獨立，擁有這樣廣大的國土，實在說就是靠了這無力圈中偶而興起而成了大業的幾個少數力人。幸得這幾個力人，才把這羣「衞道」的無力人從異族侵略中拯救起來。我們翻翻歷史，做出有創造性的頭等大事業的，沒有一個是眞正的衞道徒，他們的行爲多半是所謂離經叛道的。所以有句俗語：「成者王侯敗者賊。」這些「王」們在衞道徒的眼中本是與賊同流的。等到力人成功了，創了一個局面，於是惡臭氣氛又起來了。這時力人往往不自覺地（不客觀地自知其力與

其光明之可貴）為惡氣氛所蒙蔽而修文講禮。一等到修文講禮，這大好局面便墜落下來，國勢隨之衰微，直到幾乎無救時，湊巧又有些力人興起，來挽救。這是僥倖。我國歷史上的興衰，實在是這兩種人型的浮沉起伏的記錄。

（六）

人類最高的殺生理想是眞與美。眞唯有力人才得的到，也唯有力人才是眞。美也唯有力人才得的到，唯有力人才是美。唯有力人才能達到這理想（這裏「力」與「能」合）。唯有力人的世界才是眞美的世界。至於人們所說的「善」，我認為它是人類理想的一個流產。往好裏說，至多它也不過是不夠歲月就落了生的。長到這麼大，大半時光或幾乎整個歲月都是被人捏住當傀儡。只有「眞」才沒有僞，沒法僞。只有「美」才沒有僞，沒法僞。它們是純目的。「善」却是可以僞做的，因為它可以充作工具。

力人是這樣可珍貴，而力人自己却那樣不自珍攝，把自己的生存看得那樣輕，一個

悄悄慨慨地死去。這是人間過去的一幕大悲劇。要急起挽救，不是空憑呼喚就有效驗的。我們得保衛力人的種籽，培養它，使它生長，開花，結種，繁殖。這樣，幽暗世界才會變成一片光明。

八、嫉惡如仇

林同濟

——戰士式的人生觀——

（一）

顯然的，站在民族生命長久發揚的崗位看去，抗戰的最高意義必須是我們整個文化的革新！

戰勝是不夠的（更莫說因人成事的戰勝）。打倒人家侵略主義，收復一切淪陷河山，是無意義的，——如果重新的佔了那金甌無缺的神州之後，我們，尤其是有智力有才力的份子，還是依舊地憒憒嬉嬉，依舊地欺人自欺，還是一味地骯髒，混亂，愚昧，貪汚。抗戰歷程中的種種浩大犧牲，若要有眞正的代價的話，我們責無可逃地必定要在那

在收復回來的江山之上，培植出一個健康的民族，創造出一個嶄新的有光有熱的文化。

第一步，人生觀必要革新！趁着這個火燒饑饉的苦戰硬戰中，打出一付新的人生觀鑄出一副新的民族人格型來，——這恐怕是思想教育的工作人的最高責任了，

也許是我的偏見。平日靜察，總覺得數千年的國史，只留下春秋一段，最耐慕思。不消說，春秋時代也自毛病百出，不過它的整個精神，它的中心體相，是少壯的，活潑的，充滿創造的可能的。最重要的一點——而這點終究是任何時代文化價值的最後試驗——那時代所陶鑄出的領導人物，其本質類皆是光明的，磊落的，剛強的。我無以名之，曾名之曰「大夫士」的人格型。由春秋而經過戰國，而轉入秦漢以後的社會，便是我所謂「由大夫士到士大夫」，我們整個文化的精神，整個流行的人生觀的特質，乃逐漸地官僚化，文人化，鄉愿化，阿Q化。雖然在其間也曾有過了好幾次起衰振敝的運動，表面上或收到暫時的局部功效，無奈大運所趨，終是江河日下，到了晚近百餘年，數十年，眞可說是病人膏肓，非全部開刀不可。

阿Q式的人生觀，無法立於二十世紀的天地之間。抗戰的最深入的歷史使命，必須是燒斷了阿Q類型，而鑄出一種「戰士風格」！

戰士兩字，無疑地是官僚，文人，鄉愿，阿Q的相反名詞。把二千多年來世世互傳的老模型，一旦要推翻之而代替以針針相對乎午相背的新標格，當然是大難事，然而——不是不可能。

這番抗戰的歷程確確供給了我們一條興奮的啓示：千百年來官僚，文人，鄉愿，阿Q的社會，倒僥倖沒有把民族的靈機，盡數摧殘；隱隱應着時代的呼喚，最少還有數百萬奔赴前線的丈夫，戰士——最少奔赴前方的戰士——在中國，不但是可能，而且是赫赫顯顯的事實。目下的關鍵問題，除了向前殺敵之外，似乎就是如何把前方戰士的壯烈精神，向後方延長而倒灌到全部民族的（尤其是中上社層的）細胞，使一切營營的官僚文人，浮滑的鄉愿阿Q，都要根本上洗面洗心，樹立出一種新人格。前方戰士偉大的犧牲，不可不換得真正的代價。如何使死者不虛死，生者配得生？後方文化界的時代課題便

在此在此！

（二）

戰士式的人生觀的建立——這個大題目從何說起？我不久前所提出討論的「大丈夫士的人格型」，在靈魂的底蘊處看，也就是戰士式的人生觀的說明。本篇且再從另一方面提出一句話申論一番——就是「嫉惡如仇」四個字。

十數年來也學觀世故，學觀愈多，愈覺得我們這個「名教」古國裏，「名目」與「事實」自來兩回事。名是一向冠冕堂皇，實却全非所指。分明是賄賂公行，偏叫做「潤點小費」。分明是竊佔民產，却叫做「合理經濟」。準備打死的丫頭，叫做「義女」。專賣鴉片的殺收，叫做「解捐」。說是這些風氣近來好得多了，然而為國者依然需要細細留神。孔子曰：必也正名乎。莫是他老先生千載之上，早已看透了這個「衣冠」的文化，「表裏」總傾向於「不符」？

「我們中華民族乃有一個大美德焉，曰寬大容忍！」我們的文化大師告訴我們說，我們的文化小卒也津津地到處鼓吹。然而所謂「寬大容忍」者，實際究如何？寬大乃是「老滑苟安」的別名，容忍乃忍辱容奸的縮寫。也許在「大夫士」風尚蓬蓬勃勃的時代，「寬大」兩字確符「寬大」之實。無奈透過官僚．文人．鄉愿．阿Q的手掌，寬大寬大已流爲一種縱惡藏奸的民族習慣。在我們的「寬大」肚皮裏，正不知增長了多少罪惡，埋沒了多少冤魂！我們願翻這個千年的古老案，勸大家「褊衷」，勸大家「發怒」，勸大家「嫉惡如仇」！

傳統聖人們講道德，太鑽入「愛」的一字打跟斗了。「寬大爲懷」的人生觀，便是以「愛人如己」爲根據的。到了今天，太多了好好先生，滑頭老板，到處交頭接臂，相詡「愛人愛人」。空氣弄得太濁了。讓我們打開窗戶，引進來一陣「嫉」字的清風。

一提起「嫉」字，料得那輩好好先生，滑頭老板，將不免要羣然騷動，指罵這是異端．這些人吃了「唯愛論」的飯碗，二千年於茲，對這個瘋瘋西風似的「嫉」字，當然一見生

情。我們要領略抗戰的精神涵義，文化涵義的，斷不可再錯過機會，而不隨時把「嫉」字的功用，充分地提倡而發揚。

猛向惡勢力，無情地作戰——這是這次抗戰對我們所深深啓示的人生意義。第一步，要認定宇宙間大有惡勢力的存在。第二步，要用全副力量，向惡勢力進攻。前者是一種現實的眼光，後者是一種堅決的意志，由眼光貫徹到意志的火線，便是那「嫉」的熱情。

原來事實上惡勢力的存在，便是價值上戰士存在的理。世間無惡，斯無須戰士之一物，然而惡乃人世的事實，而且比比皆是，於是戰乃不可免，不當免，而戰士也就成爲人類社會的絕對必需。本來旣要爲了對付惡勢力而出世，戰士的眼光必定要第一瞥就集中到惡勢力的上頭。他是永遠地貫注着現實的精神，不肯作汎游烏托邦的溫軟夢。他永遠驚醒，用兩個炯炯到處搜尋。把惡勢力搜尋到手之後，無妥協，無讓步，對它只猛力轟擊，非等到你死我活不休。專門搜尋惡勢，決個雌雄的戰陣——這是戰士的職務，也

是眞正戰士的夙願。這裏頭心靈上的動力，是由那樣來的呢？曰，由「嫉」的一個字。

嫉的精神，是戰士人格的心理基礎。這不是說戰士必定無「愛」，乃是說戰士不可無「嫉」。戰士無「嫉」，便是精神上的非武裝化！

嫉就是戰士人格必具的精神，那末，我們就必須要它急急引入我們民族倫理內，高高抬起，讓萬衆都得瞻仰。換句話說，讓我們把「打日本」的精神，向後方延長，向後代延長，使我們從此個個都得胆量與決心，對社會上各種惡勢力不斷作戰。

天下有可愛之物，天下更有可嫉之物。這是因爲天下有善，而更有惡。如果惡的存在是戰士存在的理由，惡的存在也必是價值上「嫉」字存在的解釋。因爲有了惡的存在，「嫉」字乃充滿了道德的價值，也就是說「愛」字不足以獨佔倫理上的中心地位。善固然可愛當愛；惡却必是可嫉當嫉。不分善惡而無條件地以愛相待，推其極，便是無抵抗主義，「反抵抗」主義——否認戰士的存在，否認戰士的精神。結果所及，不但是非不明，是謂不公，並且縱惡爲虐是謂不仁。愛的本意，到此却被愛的本身打翻了，甘地的一身反

戰主義所以到今天而成為離奇的偏見，其邏輯的淵源，本藏在他的「唯愛」的大前提。如果要「愛」不打翻自家，愛神之旁，必須有「嫉神」鎮座。

抗戰以前的國粹道德家，言必稱「愛」。讓我們從今認定，抗戰以後的倫理，「嫉」字要與「愛」字並駕齊驅。

抑我們更有進者，我們這個「神州」的社會，早非天上樂園。踏過南北東西，遇的人，遇的物，善的有如麟毛鳳爪，惡的却是到處逢源，換句話說，可愛的，百之一二；可嫉的，百之九十五六。在這種環境中，如果我們暫主張把「愛」字束在高閣五十年，把那「嫉」字捧出來作為重估一切價值的起點，有心人諒不會以此言為河漢？以愛為原則，百行只得其一二。以嫉為原則，百行可以九十五六次不差。

時賢談政治，動不動就要興辦這個，設置那個。我們細看這個充滿惡習慣惡勢力的社會，第一步需要是「去惡」，這二步再談「興善」。要建立「去惡第一」的政治，必須先設立一種白熱的「嫉」的精神。

如之何到了今天，我們的文化大師，吶喊小卒，還是高踞講座上，奔走市廛裏，自吹自擂「寬大爲懷，愛人容忍」？我們的脾胃，收容量總是驚人。鹹酸腐臭，一例嚼吞，髒骨烏龜，笑顏接受。所以侵吞公款的，依舊可以呼弟稱哥；賣身於僞組織的，仍然可以數親論戚；曠職抽鴉片，我們固然可以同揚捧場；棄妻結重婚，我們更無妨登門致賀。對這個官僚化，文人化的寬大，鄉愿化，阿Q化的容忍，你說我們今天所要提倡的精神，是「愛」的婆心嗎，還是「嫉」的火氣？

（三）

說到這點，我們願論一論「仇」的概念。中國傳統處世之方，最要「無仇無怨」。無仇無怨，爲的好保住他的小飯碗，保住他的小頭顱。官僚，文人，鄉愿，阿Q的人生觀，根本精義就在這裏。明哲者要保身，傻瓜者才闖禍。「嫉惡」不是好惹的事，因爲嫉惡必結仇人！一有仇人，天下從此多事，眠食從此難安。所以「吾儕」的辦法，是和其光而同

其壓，呼我爲馬者，應之以爲馬，呼我爲牛者，應之以爲牛。管他世上有是非，人間有不平，我只須裝着這副「寬大」肚皮，笑煞旁觀，容忍笑語。本來阿Q所最怕便是仇人。在這點上，阿Q與戰士恰恰相對處，纔顯得最是顯明。

眞正的戰士必要孳孳地到處「尋仇」者，因爲尋得了仇，才有對象來試一試他的斬妖之劍。嫉惡是他一生的事業，却必定要嫉到如仇的程度，因爲嫉到如仇的程度，則不但在感情上你非拔劍不可，在利害上，那惡勢力迫到途窮，也非向你拚命不行！

專把自已迫上一個地位，非與惡勢力決鬥，沒有出路之可能——這就是戰士處世之

過去的，是阿Q。未來的，倘是戰士？未來的戰士們，我不求你們「愛人如己」，但祝你們能——

「嫉惡如仇」！

九、請自悔始！

林同濟

（一）

最近大公報社評，用極熱摯的手筆，大聲疾呼，提出愛、恨、悔三字作爲我們新人格運動的起點。其志其言，與我心心相印。中國問題，千頭萬緒。歸根結底，一切在「人」。人的革新，也千頭萬緒，而新的人生觀的建立是必需的條件。我另日當再作一個較有條理的說明。今日且先爲愛、恨、悔三概念，綴數句注解。

是整整一年前，我在大公報「戰國」副刊上發表了「嫉惡如仇——戰士式的人生觀」一文，以爲一向道學先生們講道德，偏重了「愛」的一個字，流弊所及，乃造成鄉愿，造成今日滔滔如許的阿Q。救弊之道：「愛人如己」之外，還需要「嫉惡如仇」；「愛神之旁，必

須有個「嫉神」鎮壓。我當日的結論是：

「抗戰以前的國粹道德家，言必稱愛，讓我們從今認定，抗戰以後的倫理，「嫉」字要與「愛」字並駕齊驅。」

嫉就是恨。其實，深一點看，愛與恨原是同一現象的兩面。有所真愛者，必有所真恨；有所真恨者，必有所真愛。再進一層看，真愛往往藉真恨而貫徹，真恨也往往在真愛中求完成。耶穌劇愛貧苦人，　所以痛恨法利賽；而因其痛恨法利賽，也就益愛貧苦人。我們愛中國，所以恨日寇，而於日寇的可恨中，愈發現中國的可愛。愛與恨是永遠並存的現實。相得益彰，相失兩損。這條真理，我們再也不能聽「唯愛」的慈善婆前來淆亂；我們理想中的新人格必定是永遠駕馭着愛與恨的兩活龍，熱騰騰地向四圍的環境尋求對象。

然而有一點須注意！

熱騰騰地向四圍的環境尋求對象：這確確充分表現着愛與恨的本質。愛與恨的活動

，獨向都是「外傾」：愛是愛外面之「他」，恨是恨外面之「他」。在忙於愛他恨他的熱情裏，往往忽視了「我」的檢點，「我」的估量。「救天下而失了自己的靈魂」。一切純外傾的情緒，推而至其極，必流為「膚淺」。昔日阿拉伯回教徒之舊恨，近代耶教傳道師之善愛，其熱騰騰，縱屬可嘉，而其膚淺則斷斷不可取。

那麼，如之何則可呢？曰：要愛不流於鄉愿，必須有恨；要愛與恨不流為膚淺，必須有「悔」的工夫！

什麼是悔呢？就是自省。它包含四層工夫：自我的檢查，自我的譴責，自我的抑制，自我的超越。狹義一點說，悔可說是愛與恨的向內傾，向「我」傾。能向內，能向我，便開始趨深刻，能渾厚。所以我今日的結論是：

「我們的理想人格，是熱騰騰的愛與恨，再加上深抑抑的一個悔。」

（二）

悔可分有兩種，曰小悔，曰大悔。

小悔是對自己日常若干「行爲」的檢查。它的作用可以達到自我譴責，自我抑制的境地。自我譴責便是「知過」，自我抑制便是「謙冲」。謙冲者，是對人對事的一種「倫理態度」。它的對象是社會——是人事與人羣。曾子「日三省其身，我認爲即屬於小悔。「爲人謀而不忠乎」，「與朋友交而不信乎」，「傳不習乎」，都是要在行爲上做悔的工夫。到了臨終易簀之時，叫弟子「啓予足，啓予手」，他那種戰戰兢兢的精神，也可說是極謙冲之美德，而其謙冲的對象也就是「全而生全而歸」的父母。

所謂大悔者，是由「行爲」的檢查而進到自己整個的「生命本體」的估量，拿愛與恨的熱火向自己整個的存在價値，來一度徹底的探照。它並不是零零雜雜檢點出「人謀」「友交」等等人事，斤斤較量，它乃是一手抓住這些事實後面的最後人生的「眞實」而加以考究；結果不僅限於「知過」，乃達到於「知天」，其心靈上所體驗的，不僅是「謙冲」，乃是一種迹近矛盾的神秘感，我想叫之曰「謙惘」。西方教理中所謂「[illegible]」者，若可比

擬。

謙惘者，一方面自感身世的有限性，一方面又肯定生命是個大可能，是個大機會。自感有限，故曰謙；肯定可能，故曰惘。謙中含乾惕；惘中帶希望。乾惕是懼，希望是喜。謙惘者，可說是人們搜到人生最後價值所得着的一種「自我壽權威」。

所以然者，小悔只檢到「行爲」，始終超不出「人的境界」。大悔要檢到人生的「本體」，勢必牽到了整個宇宙問題，而「神的境界」乃無形中托出。任你叫它爲絕對、爲上帝、爲自然、爲道，那無限性的體相，剎那間要掠過了你的靈魂。是極偉大極莊嚴的剎那。經過了這剎那，你乃覺得有了「無所不能」的一物在，所以自我畢竟渺小；却又覺得有了「無所不有」的一物在，所以自我仍爲其物的一部，而仍不失爲宇宙的必需。蓋所謂無能而不敢不有能，不圓而不禁要求圓者。我想當日孔子在川上，贊歎「逝者如斯，不捨晝夜」的時辰，即行到了這意境。是哲理的意境，宗教的意境，與曾子三省其身的純倫理意境，自有深淺之別。三省的曾子做到了自我的抑制，川上的孔子達到自我的超越。

如果謙冲是君子，謙惘可說是聖人。只是聖人兩字，經過二千年來末儒的應用，倫理的味道太濃，也許叫做哲人較妥。倫理的意境，總脫不了「應當不應當」的義務觀念。謙惘的對象，是宇宙，而不是人間。它乃一種物相的客觀認識——或竟可說是一種審美的認識。得了這種認識後。謙惘不謙惘，在我乃趣味問題，氣質問題，而絕與義務無關了。就這點看，謙惘也可說是藝術的意境。它是自我對整個宇宙的一種態度，不僅僅於對人。所以，能謙冲者不必謙惘。能謙惘者自能謙冲。

謙冲，我們中國人比較容易悟到，因爲我們對於倫理看法，家傳有素。謙惘，我們比較難於體認，因我們宗教，哲理（形而上）與藝術的修養，傳統尙嫌單薄。然而只有達到謙惘，才算做到徹底的悔，全面的悔。以全面的悔托出來全副的愛與恨，才能夠有力量而又有深邃，有光有熱而又可以不炫、不炙、不囂、不浮！

（三）

而今日我們中國人的大毛病便正在無光無熱而盡囂、浮、炫、夸之極致。說「開發」呀，大家蜂湧過來談「開發」；說「動員」嗎，萬口同聲論「動員」，囂囂矣！安得深抑抑的謙憫以自鎮之？「設計」滿桌，施行缺人，「報告」累累，事實藹淡，甚浮而虛矣！安得深抑抑的謙憫以自實之？聽人家讚我四強之一，則色焉喜；見人家對我色貌不悶，又怫然怒，忘傾袖「自強自立」之訓，而惟馳心於要面子，爭虛榮。炫於中矣，又安得謙憫以自豁之？戰事方緊，革命未竟，問題重重，來日多難，我們應當如何虛心降氣，訪下延賢；如之何鹵莽滅裂，相磨而威風？夸於手矣！更安得謙憫以自制之？

那麼，謙憫者不僅關於人生修養問題，而實是目前內政外交上的一個急需了！

我的硯邊此刻擺有一本美國剛寄到的雜誌，記載有羅斯福總統三月四日的「白宮十年紀念」的消息。儀式在東房舉行，簡單而嚴肅。三四十位政府領袖低頭靜立，一位牧師主持祈禱：「無上之主呀！我們願在你的保護下，隨你的指導，為自由取得勝利之光！」寥寥幾句禱詞，可以看出他們那時那地的三分謙憫意。

我並不是主張接受耶教．只不禁要稱羨他們現日白宮內心靈的表現，不愧恩典而健康，謙而尊光。

啊，我們要猛向「人的革新」的路程邁進嗎？願請先從「悔」字開始！

十、民族宗教生活的革創

——議禮聲中的一建議——

林同濟

（一）

客有自北溫泉來者，談到禮制討論會日來的經過。言論紛紜之中，顯出四千年的禮教苛繁，一提到「禮」的問題，情緒頗形複雜！即就祭禮而說，祭的對象，黃帝、孔子與國父之外，還有提出伏羲神農以至秦皇漢武。祭的儀式服制，有的主張師古，有的主張從今，有的折衷爲佳，古今參用。論到原則，有的提出四維八德爲經緯，有的提出慎終追遠，崇德報功，尊師重道三大綱……

「祭」這件東西，如果只把它當作一種社會性、或倫理性的「禮」來看待，是沒希望打

出我們一向婆婆媽媽式的腐儒圈套的。今天而來談「祭」，必定要把二千年來專權與官僚傳統所堆積的複雜煩瑣的意識形態，簡單化，火淨化，單刀直入，探取問題的中心，然後才可以建出一個大革新大創造的立場而尋得一條配合時代需要和數十年來革命目標的出路。

我的意見是：乾乾淨淨地把祭這椿事，由「純宗教」的觀點來規定它的範圍與形式！

（二）

先決大前提：宗教是否專屬民族的必需？抑竟是迷信的結晶，統治階級的榨取工具？

我的答案：人間世的文化各部門，那一個在過去歷史上不會被巧用爲統治階級的工具？那一個不會受迷信因素的侵蝕？古今來的政治制度，經濟組織、倫理、科學、以至藝術、文學、那一個不是某時某地苦變爲我之用，愚之歸？然而你却不能因此而一筆勾

消了文學、藝術、科學、倫理以及文化一切的一切而主張大家彼此各散到齊濱孫的自了漢的「光蛋」生活。

問題不在取消文化的本身，乃在設法不再使文化的一切流爲少數人的私工具！不在不負責地漫罵文化的各部門，乃在對每一部門從今天起，苦心下一番真正的學術察別，留其真，去其僞，提出彼此純淨的核心意義，而揚棄那一些附會參雜的迷妄之塵。

宗教揚棄了一向參雜進來的若干題外因素而窮究到它的核心意義之所在，也就像文學藝術等等，是人類心身必有而必需的一部，與人類的生命俱來的，也只有與人類的生命俱去。取消宗教是不可能的，就等如取消文學、藝術是不可能。不可能而亦不討好。

五四時代狹義的實驗哲學者攻擊宗教，以至今天市場上號稱急進派文章還是攻擊宗教，若當作攻擊宗教的某種贅瘤作用與流弊表現解，則應當贊許的。若用了一知半解的惟智立場或唯物看法來囫圇吞棗地信口漫罵宗教現象之本身根本整個無意義，那是他們之膚淺，他們之無知、他們因噎廢食，不知地之厚，天之高，空自嗚嗟狂吠。

世界思想的主流，走到今天，已有了較深入較全面的看法：宗教是人們的一個「必有」，而也是一個「必需」。最反對宗教的人們或民族，如果還具心靈上的活潑的話，終有一天要忽然痛切發現宗教的最必需。曉不得中國當前的思想能不能超過五四階段，飽洛廷階段而大步踏入我所謂「第三期」的學術思潮！

（三）

什麼是宗教的純淨核心意義呢？讓我在這裏下一個簡短的定義：就是人的「自我」對「無窮」的一種整體互契或合一的體驗與其表示。詳細的討論，本文不可能，請且略作解釋：

（一）自我——原始的初民在各自尋衣尋食於漠漠大自然中，可能就開始覺到了自我的感覺，但強烈以至系統化的自我意識，倒都在一個文化發生了所謂啓蒙運動以後成的。經過一批一批「先覺」天才的闡發之後，人們到此確切發現了心靈深而又深遠有着一

個最後基本的眞實——就是「自我」。不但撤開一切，它有存在，並且它的存在感覺感爲一切存在的基礎。有了這個發現，宗教再也不能像原始時代，以民族或統治階層爲立場而必須「平等化」「原子化」而採取「個人」爲起點。今天而談宗教，「自我起點」必須是第一條基本原則。

（二）無窮。——自我起點，但終點必是「無窮」。原來無窮與我同一刹那產生。人們的頭腦，確實抓住自我之日，也就是確實抓住無窮之頃。相反的概念本是相成。看到了「原子化」的自我單位，必定同時也看到了相對而立的包羅萬有的無窮。近來淺見者流捧自我的發現爲「理智」時代的眞髓，而却轉頭大罵「無窮」的概念，神祕鬼怪。殊不知兩者本是同根生，彼此消長永遠要成正比例。自我愈顯得眞實迫人，無窮的眞實性也必然愈顯猛烈。因此，原始宗教中的耶和華與宙斯還可以局限於民族與地方的界線，醒觀斯後的人們却需要一片無涯的展眺：耶教有萬能的上帝，佛教有普照的佛光。以自我爲起點的，必然要以無窮爲終點——這是現代宗教的第二條基本原則。

（三）互契或合一。——「以自我對無窮」，純宗教的世界便從這六字展開。怎樣呢？曰，自我對無窮，勢必須評定出一種關係。兩雄對立必有高低！人生最苦惱最困難的場還在這裏，最歡忭最得意的成就也在這裏。

畢竟無窮偉大！相形之下，幻夢驚醒，自我何曾真實！留下來的是一幅不忍多看的諷刺畫：幻偽對永恆，渺小對遍在，無知無能對萬知萬能。蒼茫孑立，不禁要懊惱，生羞，沮喪——恐怖！人生到此可能發生它最嚴重的悲劇——悲觀，墮落，自殺！

但，如果還有勇氣支撑下去，征服了恐怖，則恐怖下可以漸透出笑容，漸托出小體對大體所必生的一種愛慕與嚮往。於是而謳歌之，膜拜之，奔赴皈依之，到了最後，一種融融渾渾的至妙，意境可以呈現。在耶教叫做「互契」Communion，在佛教叫做證會，就是合一。互契是自我或爲無窮——上帝——的一部，倘未到完全合一的田地。證會是自我與無窮完全一致吻合——所謂不分能所，卽心卽佛了。兩者程度略有差別，但其功用都可以消除佛家所起的「分別智」所產生的相對事物的煩惱，而引入「一卽一切一切卽一」的無對神境。

因此，說宗教純淨的核心意義在自我與無窮的互契或合一，也就可以更簡單點說：在「一」的追求 Unior Oneness of Things。

你問：「求一」有何用？我說：其用處就同「求真」「求美」一樣，儘管本身上可以沒有功利的價值，但永遠是人類心靈上與生俱來的不斷活動的一部。必要說個用處來，那恐怕是「至大之感」！

(四)

我覺得目前中國人日常生活中最缺乏的，就是至大之感！換句話說，我們太大需要在我們生活中切切實實地建立一個體驗自我對無窮互契或合一的機會。

我據此而具體建議：用上述的新的補宗教的精神改造循重建古代「祭天」的制度。

有一點「正名」的工夫，我們應當做到，就是「祭」字的認識。古之祭字本以神靈對象。神者冥冥之中認有存在的一種「超於人」的體，魂、氣、或力；原爲初民對會能境界外

憬憧無窮的初步。但其意義始終偏於具體的，脫不了個別存在性，因而創有種種般般的神。祭者祭這些散布冥冥中無數之神。祭自然物，是祭其背後之神（精靈），祭先祖也是祭其死後之神（鬼）。他們既仍認神各有具體的個別存在，由是一神一祭。

原始時代之祭，可能意在求福免禍。但後來倫理意識發展，便加了崇德報功等等意義。而祭在通俗眼中乃或取得一種伸引的意義，就是「紀念」之意。其實嚴格說來，祭是以神為對象，是一種宗教性的行為。紀念是以「人」或「事」為對象，是一種人事界的舉動。我們說祭其神所以紀念其人或其事則可，但把祭字本身即當作紀念解則不可。「祭」必定依「神」而起的。對面不是神，便無從言祭。所以在通常語言中我們會「祭神」，而不說「祭人」或「祭事」。

因此，不言祭則已，一言祭，則必須問一問對面是不是神？我們可有兩種看法：（一）原始看法，認神是有具體與個別存在的東西，每物之後，冥冥中都有此物之神，那麼，一物有一神，我們也就一物予一祭（如果要祭的話）。（二）開明看法，認神是一

極抽象的名詞，一種形上的象徵，用來代表那可體驗而不可言喻的「一切即一，一即一切」的神境——就是「無窮」：無始無終，即始即終的至大不二！據此，則打開個別的存在性，而歸於「一」，而我們毫無須一物一祭，只須祭這一個萬有合一的總象徵，祭了這總象徵，其他一切可不祭。

具體點說，我提議：

(甲)我們對若干先賢先聖英雄舉行隆重「紀念」禮，而不稱「祭」，亦不行「祭」。

(乙)把目前一切上上下下各種對神以至對人(祭祖先在內)之祭，全數淨化(這點來日再論)而歸納於唯一留存之祭——就是祭無窮，就是「祭天」！

祭天是我們中國的古制。在古代那具體而個別的神的觀感中，「天」是當日最抽象最歸一的宗教概念。它可以代表我們先民憬憧到「無窮」的最進化的一瞥，它算是先民心目中「最尊」之神，但爲了種種原因，始終還沒有機會發探它的「化一切，一切化」的作用。

然而「天」字畢竟是一個絕好的名詞，它悠悠，恢恢，而昭昭，最是空靈宜人。我們

應當充分利用。我們的工作，就在把先民所遺留與我們這個槪念，再加純淨化，開明化，重建起祭天制度，以革新我們民族的宗教生活。

祭天！是「至大之感」的表現。在至大之前，一切需要簡單。論到祭天的儀式，應當本上古先民「禮有以少爲貴者」之意，愈簡單便愈美妙。最怕是重新提起二千年來腐儒學士的繁褥不堪的繙瑣文章！我提議大綱如左：

（一）宗旨：：爲中華民族的個個「自我」取得對「無窮」合一的體驗。

（二）祭時：：古禮爲冬至。我以爲乾脆改爲元旦破曉舉行。

（三）祭所：：古禮在郊外，據說有圜丘（或稱泰壇）之建築。北平天壇，便是一種模倣。我以爲天壇不夠偉大，結構完全適應皇權時代的天子之私用。我們應該本民權宗旨，於將來國都之郊選擇一座形勢適宜的山（丘），於山頂築一座露天大石壇，四面拱着無數的（愈多愈妙）寬石階層，以爲市民參祭的場所。

（四）祭物：：用古「燔柴」辦法，但不用牲玉。由每一參加市民帶一柴投壇上。

(五)主祭：由元首領市民舉行。

(六)服制：除元首定沐浴制服外，其餘一律沐浴自選新裝。

(七)節目：舉奏並廣播特製的祭天交響曲後，大家於寂靜肅立中由元首代表祈禱(切戒訓詞)。繼舉，燔柴。於火光燭天中，大家齊唱歌舞蹈(所謂民間歌民間舞者)。盡興而散。

(八)各省會與各縣均可由當地人民自動酌情照辦。

最後，還次再鄭重強調這一點：我們要如此實施祭天制，為的是全民族大家求一個自我合一無窮的公共機會與表示。我們必須另有新的快樂精神，與防并痛絕二千年來歷朝堆積下來的官僚氣與迷信的因素。

三二、十一、八北碚

十一、五倫新解

賀麟

（一）

無形中支配我們生活的重大力量有二，一爲過去的傳統的觀念，一爲現在的流行的或時髦的觀念。一個人要想保持行爲的獨立與自主，不作傳統觀念的奴隸，不作流行觀念的犧牲品，他必須具有批評的，反省的宗主力，能夠對這些傳統觀念及流行觀念，加以新檢討，新估價。同時如要把握住傳統觀念中的精華，而作民族文化的負荷者，理解流行觀念的眞義，而作時代精神的代表，也須能夠對傳統觀念及流行觀念加以重新檢討，重新估價。有許多人表面上好像很新，滿口的新名詞新口號，時而要推翻這樣，打倒那樣，試細考其實際行爲有時反作傳統觀念的奴隸而不自覺。這就是因爲他們對於傳

統的舊觀念與流行的新觀念皆未曾加以批評的考察，反省的檢討，重新的估價。結果，只看見他們在那裏浮躁叫囂，打不倒壞的舊觀念，建設起來不好的新的觀念，既不能保持舊有文化的精華， 不能認識新時代的真精神。

五倫的觀念是幾千年來支配了我們中國人的道德生活的最有力量的傳統觀念之一。它是我們的禮教的核心，它是維繫中華民族的群體生活的綱紀。我們要從檢討這舊的傳統觀念裏，去發現最新的近代精神，從舊的裏面去發現新的，這就叫做推陳出新。必定要舊中之新，有歷史有淵源的新，才是真正的新。那種表面上五花八門，駭世駭俗，競奇鬥異的新，只是一時的時髦，並不是真正的新。

我們要分析五倫觀念的本質，尋出其本身具有的意義，而指出其本質上的優點與缺點。我們不採取歷史考證的方法，恐怕失之瑣而不得其要，我們也不用主觀武斷的辦法，故意將五倫觀念從壞的方面去解釋，以便不費力氣，便可加以推翻抹殺。

我們批評五倫觀念時，第一乃是只根據其本質，加以批評，而不從表面或枝節處立

論，我們不說五倫觀念是吃人的禮教。因爲吃人的東西多着呢！自由平等等觀念何嘗不吃人？許多宗教上的信仰，政治上的主義或學說，何嘗不吃人？第二，我們不從實用的觀點去批評五倫說，不把中國之衰亡不進步歸罪於五倫觀念，因而反對之；亦不把民族之興盛之發展，歸功於五倫觀念，因而贊成之。因爲有用無用，爲功爲罪，在兩千多年的歷史上，乃是一筆糊塗賬，算也算不清楚，縱然算得清楚，也無甚意義。第三，不能謂實現五倫觀念之方法不好，而謂五倫觀念本身不好，不能謂實行五倫觀念之許多禮節儀文須改變，而謂五倫觀念本身須改變。這就是不能因噎廢食，因末流之弊而廢棄本源的意思。第四，不能以經濟狀況生產方式的變遷，作爲推翻五倫說的根據。因爲即在產業革命生產社會化的社會裏，臣更忠，子更孝，妻更貞，理論上事實上都是很可能的。換言之，我並不是說，五倫觀念不許批評，我乃是說，要批評須從本質着手。表面的枝節的批評，實在搔不着癢處。既不能推翻五倫觀念，又無補於五倫觀念之修正與發揮。

從本質上加以考察，五倫觀念實包含有下列四層要義。綜貫這四層要義來看，便可

對於倫觀念有個明晰的根本的了解，缺少其中任何一義，對於五倫的了解都不能算得完全。

（二）

第一層　五倫是五個人倫或五種人與人間的關係的意思。這就是說，中國的五倫觀念特別注重人，和人與人的關係。若用天人物三界來說，五倫說特別注重人，而不注重天（神）與物（自然），特別注重人與人的關係，而不十分注重人與神及人與自然的關係。注重神，產生宗教。注重物理的自然，產生科學。注重審美的自然，產生藝術。注重人和人與人的關係便產生道德。換言之，在諸種價值中，五倫說特別注重道德價值，而不甚注重宗教，藝術，科學價值。希臘精神注重自然，物理的與審美的自然皆注重，故希臘是科學藝術的發祥地。希伯來精神注重神，亦即注重宗教價值。中國的儒家注重人倫，形成偏重道德生活的禮教，故與希臘精神和希伯來精神皆有不同處。這樣看來，

如果我們要介紹西洋文化，要提倡科學精神和希伯來精神，就須得反對這注重人倫道德的五倫觀念了。其實也不盡然。因為西洋自文藝復興以後，才有人或新人的發現。十七世紀和十八世紀內，人本主義盛行。足見他們也還是注重人和人與人的關係，我們又何必放棄自己傳統的重人倫的觀念呢？不過西洋近代「人」的觀念，乃是從大自然裏去打過滾的「人」，（人不過是自然的一部分），乃是經過幾百年嚴格的宗教陶冶的「人」。而中國的人倫的觀念，亦何嘗未受過老莊思想的自然化，佛家思想的宗教化。所以我們看，我們仍不妨循着注重人倫和道德價值的方向邁進，但不要忽略了宗教價值，科學價值而偏重狹義的道德價值，不要忽略了天（神）與物（自然）而偏重狹義的人。認眞依照着「欲知人不可以不知天」（中庸）和「欲修身不可以以格物」（大學）的教訓，便可以充實發揮五倫說中注重人倫的一層意思了。

第二層　五倫又是五常的意思。五倫觀念認為人倫乃是常道，人與人間這五種關係，乃是人生正常永久的關係。（按五常有兩個意義，一指仁義禮智信之五常德，一指

君臣父子夫婦兄弟朋友之五常倫。此處係取第二種意義。）換言之，以五倫觀念為中心的禮教，認為這五種人與人的關係，是人所不能逃避，不應逃避的關係，而且規定出種種道德信條教人積極去履踐去調整這種關係，使人「彝倫攸敍」，而不許人消極的無故規避。這就是說人不應規避政治的責任，放棄君臣一倫，不應脫離社會，不盡朋友的義務，不應拋棄家庭，不盡父子兄弟夫婦應盡之道。（自然儒家也有其理論基礎，如人性皆善，故與人發生關係，並保持正常永久的關係有益無害，人生的目的在於修齊治平，脫離人與人的關係，即不能達到修齊治平的目的等說法。）總而言之，五倫說反對人脫離家庭，社會，國家的生活，反對人出世。「揚子為我，是無君也」，因為有離開社會，國家而作孤立的隱遁的個人的趨勢，故孟子反對之。「墨子兼愛，是無父也」，因為墨子有離開家庭的組織，而另外去用一種主義以組織下流社會的趨勢，故孟子反對之。墨子是站在維護家庭內的父子之倫的立場。此後儒家之反對佛教，程子主張「當就迹上論」，也就是反對佛教徒之脫離家庭社會國家的出世生活，或行徑。本來人是社會的動物，

斯賓諾沙也說過：（唯有人對於人最有益；）這種注重社會團體生活，反對枯寂遁世的生活，注重家庭朋友君臣間的正常關係，反對倫常之外的別率主義，別尊「鉅子」的秘密的團體組織的主張，亦是發展人性，穩定社會的健康思想，有其道德上政治上的必需，不可厚非。不過這種偏重五常倫的思想一經信條化，制度化，發生強制的作用，便損害個人的自由與獨立。而且把這五常的關係看得太狹隘了，太硬死了，太機械了，不唯不能發揮道德政治方面的社會功能，而且大有損害於非人倫的超社會的種種文化價值。德哲銳嘉特（H Rickert）認科學藝術泛神教為非個人的（impersonal）反社會的（asocial）文化價值。所以，我看不從減少五常倫說之權威性，偏狹性，而力求開明自由方面着手，而想根本推翻五常觀念，不惟理論上有困難，而且事實上也會勞而無功。

（三）

第三層　就實踐方面觀念言，須以等差之愛為準。故五倫觀念中實包含有等差之

愛的意義在內。「泛愛衆而親仁」，「親親、仁民、愛物」，就是等差之愛的典型的解釋。在德行方面，因爲愛有等差，所以在禮儀方面就服有隆殺。從現在看來，愛有等差，乃是普遍的心理事實，也就是很自然的正常的情緒。其實，用不着用道德的理論，禮教的權威，加以提倡。說人應履行等差之愛，無非是說我們愛他人，要愛得近人情，讓自己的愛的情緒順着自然發洩罷了。所以儒家，特別孟子，那樣隆重地提出等差之愛的教訓以維繫人倫間的關係，好像是小題大做，多餘的事的樣子。不過，我們知道，等差之愛的意義，不在正面的提倡，而在反面的消極的反對和排斥那非等差之愛。非等差之愛，足以危害五倫之正常發展者，大約不外三途：一、兼愛，不分親疏貴賤，一律平等相愛。二、專愛，專愛自己謂之自私，專愛女子謂之沉溺，專愛外物，謂之玩物喪志。三、平等之愛，如不愛家人，而愛鄰居，不愛鄰居，而愛路人，又如以德報怨，也可算在平等之愛範圍內。這三種非等差之愛，一有不近人情。二有浪漫無節制愛到發狂（Fanatic）的危險。所以儒家對人的態度大都很合理，很近人情，很平正，而不流於狂誕（

Fanatic 譯）。此種狂誕的行徑，凡持兼愛說者，特別基督教中人，往往多有之。而等差之愛不單是有心理的基礎，而且似乎也有恕道或絜矩之道作根據。持等差之愛說的人，也並不是不普愛衆人，不過他注重在一個「推」字，要推己及人。所謂「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」是也。依此說，我們雖可以取「老安少懷」的普愛態度，但是須依次推去，不可躐等，也不可捨己芸人。所以在五倫觀念所包含的各種意義中，似乎只等差之愛之說，最少弊病，就是新文化運動時期以打倒孔家店相號召的新思想家，似乎也沒有人攻擊等差之愛的說法。而且美國培黎（R.B.Perry）教授曾說了一句很有趣的話來批評「四海之內皆兄弟也」的說法，似乎也很可以爲等差之愛說張目。他說：「當你說一般人都是你的兄弟時，你大概不是把一般人當作親弟兄看待，而是先把你自己的親弟兄當作一般人看待」。這話把空口談兼愛之不近人情和自欺處，說得最明白沒有了。

話雖如此說，我仍願對等差之愛的觀念，提出兩點重要的補充，第一就等差之愛之

爲自然的心理情緒言，實有二種不同的決定愛之等差的標準：一是以親屬關係爲準之等差愛，此卽儒家所提出以維繫五倫的說法。一是以物爲準之等差愛。外物之引誘力有大小，外物之本身價值亦有高下，而吾人愛物之情緒亦隨之有等差。一是以知識或以精神的契合爲準之等差愛。大凡一個人對於有深切了解之對象其愛深，對於僅有浮泛了解之對象其愛淺。又大凡人與人間相知愈深，精神上愈相契合，則其相愛必愈深、反是，則愈淺。故後二種等差之愛亦是須得注重不可忽略的事實，且亦有可以補充並校正單重親屬關係的等差之愛的地方。若忽略了以物之本身價值及以精神之契合爲準的等差愛，而偏重以親屬關係爲準的等差愛，則未免失之狹隘，爲宗法的觀念所束縛，而不能領會眞正的精神的愛。第二條須得補充的地方，就是普愛說，或愛仇敵之說，若加以善意理解，確含深意，且有與合理的等差愛之說不相違背的地方。所謂普愛者卽視此仁愛之心如溫煦之陽光，以仁心普愛一切，猶如日光之普照，春風之普被，春雨之普潤，打破基於世間地位的小己的人我之別，親疏之分。此種普愛，一方面可以扶助善人，鼓舞善人

，一方面可以感化惡人於無形。普愛觀念之最極端的表現，見於耶穌「無敵惡」，「愛仇敵」的愛訓。蓋如果你既然抱感化惡人的襟懷，你又何必處於與惡相敵對的地位呢？你既與惡人佔在你死我活的敵對地位，你如何能感化惡人呢？必定要超然處於小己的利害，世俗善惡計較之外，方可以感化惡人。能感化惡人方能轉化惡人。蓋有時有過惡之人，一經轉化機悔，反而成為甚善之善人也。至於愛仇敵之教，完全是不從政治軍事或狹義的道德立場說法。從軍事政治道德的立場言，須忠愛國家，須報國難家仇，須與敵人作殊死戰，自不待言。凡彼持愛仇敵之教的人，大都是站在宗教的精神修養的觀點來說。因為最偉大的征服是精神的征服，而真正的最後勝利（易經上叫做貞勝）必是精神的勝利，惟有具有愛仇敵的襟懷的人，方能取得精神的征服或貞勝。斯賓諾莎說：「心靈非武力所能征服，惟有仁愛與德量可以征服之」。蓋必須襟懷廣大，度量寬宏之人，方能愛仇敵；方能贏得精神的征服也。所以普愛似乎不是可望一般人實行的道德命令，而是集義集德所達到的一種精神境界，大概先平實地從等差之愛着手，推廣擴充，有了老安

少憾，已飢已溺，泯除小已恩怨的胸襟，就是普愛或至少距普愛的理想不遠了。此處所謂普愛，比墨子所講的兼愛深刻多了。墨子完全從外表的，理智計較的，實用主義的觀點以推廣愛，當然經不起孟子的排斥了。而此處所講的普愛，並孟子的學說，並不衝突，乃是善推其等差之愛的結果。孟子也說過，「無敵國外患者，國恆亡」。一方面要與敵人奮鬥，征服敵國，消滅外患，一方面，敵人亦爲自己生存之一要素，有其值得愛的地方，因爲苦無仇敵的攻錯刺激，自己容易陷於偷惰，趨於滅亡。這種微妙的辯證的敵我的關係，實要睿智才可理會而且人每每有愛他所恨的，恨他所愛的矛盾心理事實。大英雄每每能對他生平的大對頭的死亡，洒同情之淚。眞正的豪傑之士，他固然需要有價値的知己以共鳴，他同樣地歡迎有價值的敵人以對壘。沒有値味的敵人以作戰勝攻取之資，有時較之沒有知己的同情了解尤爲痛苦。而且在近代之民治社會中，若不養成愛敵人尊重敵對方面的寬容之懷，則政黨間的公開鬥爭，商業上的公平競爭，學術上的公開辯難，均會爲偏狹的卑劣的情緒和手段所支配，不能得互相攻錯，相得益彰，相反相成

之發。此點，爾勒約翰在其擧己權界論中，有透澈的發揮。我因爲許多人有意無意的執着狹義的等差之愛，既有失孟子善推之旨，更不能了解宗教精神上愛仇敵的意義，復不能了解近代社會中寬容的態度，故於此點發揮特詳。

（四）

第四層　五倫觀念之最基本意義爲三綱說，五倫觀念之最高最後的發展，也爲三綱說。而且五倫觀念在中國禮教中權威之大，影響之大，支配道德生活之普遍與深刻，亦以三綱說爲最。三綱說實爲五倫觀念之核心，離開三綱而言五倫，則五倫說只是將人與人的關係，方便分爲五種，比較注重人生，社會，和等差之愛的倫理學說，並無傳統的正統禮教之權威性與束縛性。儒家本來是與諸子爭鳴的一個學派，其進而被崇奉爲獨尊的中國人的傳統禮教，我揣想，應起源於三綱說正式成立的時候。三綱的明文，初見於漢人所搜集整理及偽託的經籍。足見三綱說在西漢的時候才成立。儒教之正式成爲

中國的禮教也起源於西漢。而中國之正式成為真正大統一的國家，也自西漢開始。西漢既是有組織的偉大帝國，所以需要一個偉大的有組織的禮教，一個偉大的有組織的倫理系統以奠定基礎。於是將五倫觀念發揮為更嚴密更有力量的三綱說，和以三綱說為核心的禮教，儒教，便應運而生。（儒家之成為中國的禮教，實有其本身的理論上的優勝條件，漢武之罷黜百家，只是儒教成為禮教的偶然機緣，而非根本原因。）三綱說在禮教上的地位既然如此重要，無怪乎在新文化運動時期，那些想推翻儒教，打倒禮教的新思想家，都以三綱為攻擊的主要對象。

據我們現在看來，站在自由解放的新思想運動的立場去攻擊三綱，說三綱如何束縛個性，阻礙進步，如何不合理，不合時代需要等等，都是很容易的事。但是要用哲學的觀點，站在客觀的文化史思想史的立場，去說明三綱說發生之必然性及其真義意所在，就比較困難了。茲試先分兩層來說明五倫說進展為三綱說的邏輯的必然性。第一，由五倫的相對關係，進展為三綱的絕對關係。由五倫的相互之愛，等差之愛，進展為三綱的

絕對之愛，片面之愛。五倫的關係是自然的，社會的，相對的。君君、臣臣、父父、子子、夫夫、婦婦。假如，君不君、則臣不臣、父不父、則子不子、夫不夫，則婦不婦。臣不臣，子不子之「不」字，包含應不與是不兩層意思。假如，君不盡君道，則臣自然就會（是）不盡臣道，也應該不盡臣道（聞誅一夫紂也，未聞弒君也）。父子夫婦關係準此。這樣一來，只要社會上常有不君之君、不父之父、不夫之夫，則臣弒君，子不孝父，婦不盡婦道之事，事實上理論上皆應可以發生。因爲這些人倫關係，都是相對的，無常的，如此則人倫的關係，社會的基礎，仍不穩定。變亂隨時可以發生。故三綱說要補救相對關係的不安定，進而要求關係者一方絕對遵守其位分，實行片面的愛，履行片面的義務。所以三綱說的本質在於要求君不君、臣不可以不臣，父不父、子不可以不子，夫不夫，婦不可以不婦。換言之，三綱說要求臣、子、妻，盡片面的忠、孝、貞的絕對義務，以免陷於相對的，循環報復，給價還價的不穩定的關係之中。

第二，由五倫進展爲三綱包含有由五常之倫進展爲五常之德的過程。五常倫之說，

要想維持人與人間的常久的關係。但是人是有生滅有離合的，人的品量是很不齊的，事實上的常久關係是不易且不能維持的。故人與人間只能維持理想上的常久關係。而五常之德就是維持理想上的常久關係的規範。不論對方的生死離合，不管對方的智愚賢不肖，我總是應絕對遵守我自己的位分，履行我自己的常德，盡其我自己片面愛盡的義務。不隨環境而變節，不隨對方為轉移，以奠定維繫人倫的基礎，穩定社會的綱常。這就是三綱說所提出來的絕對要求。可以說歷史上許多忠臣孝子，苦心孤詣，悲壯義烈的行徑都是以三綱說為指導信念而產生出來的。故自從三綱說興起後，五常作為五常倫解之意義遂被取消，作為五常德解之一意義漸次通行。所謂常德就是行為所止的極限，就是柏拉圖式的理念或範型。也就是康德所謂人應不顧一切經驗中的偶然情形，而加以絕對遵守奉行的道德律或無上命令。這種絕對的純義務的片面的常德觀。也到了漢儒董仲舒達到極峯，所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功」是也。「誼」和「道」就是純道德規範，柏拉圖式的純道德理念。換言之，先秦的五倫說注重人對人的關係，而西漢的三綱說

則將人對人的關係，轉變爲人對理，人對位分，人對常德的片面的絕對的關係。故三綱說當然比五倫說來得深刻而有力量。舉實例來說，三綱說認君爲臣綱，是說君這個共相，君之理是爲臣這個職位的綱紀。說君不仁臣不可以不忠，就是說爲臣者或居於臣的職分的人，須尊重君之理，君之名，亦卽是忠於忠，忠於其自己的職分的意思。完全是對名分，對理念盡忠，不是作暴君個人的奴隸。唯有人人都能在他位分內，片面的盡他自己絕對的義務，才可以維持社會人羣的綱常。試再以學校師生關係爲例。假如爲教師者都能絕對的片面的忠於學術，認眞教學，不以學生之勤惰，教用之大小而改變其態度。又假如爲學生者能絕對的片面的盡其求學的職責，不以教師之好壞分數之多寡而改變其求學的態度，則學術的進步自然可以維持。反之假如師生各不遵守其常道，教師學生俱惰慢搗，不認眞教學，學生因教師之不良，而亦不用功求學，如是則學術界的綱常就墮地了。這就是三綱說的眞義所在。因爲三綱說具有如此深刻的意義，所以才能發揮如此大的效果和力量。所以就效果講來，我們可以說由五倫到三綱，卽是由自然的人世間的

道德進展爲神聖不可侵犯的有宗教意味的禮教。由一學派的學說，進展爲規範全國家全民族的共同信條。三綱的精蘊的眞義的純理論基礎，可以說只有極少數的儒家的思想家政治家才有所發揮表現，而三綱說在禮教方面的權威，三綱說的驅殼，曾桎梏人心，束縛個性，妨礙進步，有數千年之久。但這也怪不得三綱說的本身，因爲三綱說是五倫觀念的必然的發展，曾盡了它歷史的使命。現在已不是消極的破壞的攻擊三綱說的死軀殼的時候，而是積極的把握住三綱說的眞義，加以新的解釋與發揮，以建設新的行爲規範和準則的時期了。

最奇怪的，而且使我自己都感覺驚異的，就是我在這中國特有的最陳腐最爲世所詬病的舊禮教核心三綱說中，發現了與西洋正宗的高深的倫理思想和與西洋向前進展向外擴充的近代精神相符合的地方。就三綱說之注重盡忠於永恆的理念或常德，而不是取從於無常的個人言，包含有柏拉圖的思想，就三綱說之注重實踐個人的片面的純道德義務，不顧經驗中的偶然情境言，包含有康德的道德思想，我已約略提到過。康德的意思是

說，事實上也許大多數人都很壞、都不值得愛，但我們應愛人以德，待人為目的，以盡我們自己的道德責任。譬如，阿斗就是庸劣不值得愛的君，而諸葛武侯仍鞠躬盡瘁死而後已，以盡他片面的純義務的忠道，以履踐三綱中之「君不仁臣不可以不忠」的訓條。而康德的學說，卽正好為諸葛式的德行寫照。而耶穌倫理思想的特色，也是認愛為本身目的，盡片面的純義務，而超出世俗一般相互報酬的交易式的道德，實與三綱說之超出相對的自然往復的倫常關係，而要求一方盡絕對的片面的義務，頗有相同的地方。三綱說就是把「道德本身就是目的，不是手段」，「道德卽是道德自身的報酬」等倫理識度，加以權威化制度化，而成為禮教的信條。至於三綱說的本質有與西洋近代精神相符合的地方，可任意指取例證。譬如，西洋近代浪漫主義者之愛女子，卽是竭盡其片面的愛，縱為女子所棄，而愛亦不稍衰。（不過在西洋是男子對女子盡片面之愛，而三綱之教，則要求女子對男子盡片面之愛。）又如西洋近代革命家之忠於主義，對於人民竭盡其片面的宣傳啓導之責，雖遭政府壓迫，人民迫害，而不失其素守。又如西洋耶教徒近代之籌

教事業，所以能普及寰宇，亦復因爲有許多傳教士能忠於其信仰，竭盡其片面的義務，以播揚教義，雖一再遭異教異族之人的殺害，而不渝其志，不改其度。總之，我認爲要人盡片面之愛，盡片面的純義務是三綱說的本質。而西洋人之注重純道德純愛情的趨勢，以及盡職守忠位分之堅毅的精神，舉莫不包含有竭盡片面之愛和片面的義務的忠忱在內。所不同者，三綱的眞精神，爲禮教的桎梏，權威的強制所掩蔽，未曾受過開明運動的淨化，非純基於意志的自由，出於眞情之不得已耳。以學術的闡明，眞情的流露，意志的自由主爲準，自己竭盡其片面之愛和片面的義務，貞堅屹立，不隨他人外物而轉移，以促進民族文化，俾愈益發揚，社會秩序，使愈益合理，恐怕就是此後儒家的人所須取的途徑了。

（五）

以上所批評闡明的四點：（一）注重人和人與人的關係，（二）維繫人與人間的正常

永久的關係（三）以等差之愛爲本而善推之，（四）以常德爲準而竭盡片面之愛或片面的義務，就是我用披沙揀金的方法所發掘出來的構成五倫觀念的基本質素。要想根本上推翻或校正五倫觀念，須從推翻或校正此四要素着手，要想根本上發揮補充五倫觀念，也須從發揮補充此四要素着手。此外都是些浮泛不相干的議論。爲方便起見，綜括起來，我們可試與五倫觀念下一界說如下：五倫觀念是儒家所倡導的以等差之愛，片面之愛去維繫人與人間的常久關係的倫理思想，這個思想自漢以後，加以權威化制度化而成爲中國的傳統的禮教的核心。這個傳統禮教在權威制度方面的束縛性，自海通以來，已因時代的大變革，新思想新文化的介紹，一切事業近代化的推盪，而逐漸減削其勢力。現在的問題是如何從舊禮教的破瓦頹垣裏，去尋找出不可毀壞的永恆的基石，在這基石上，重新建立起新人生新社會的行爲的規範和準則。

十二、論英雄崇拜

陳銓

(一)歷史與人類意志

人類歷史的演變，有兩種推動的力量：一種是「物」，一種是「人」。主張物是一切歷史的成因的歷史家，認爲歷史上時代的轉變，完全看物質條件的轉變。銅器時代，石器時代，鐵器時代各有各的特點，遊牧時代，農業時代，也各不相同，其所以不同的原因，完全是物質條件，發生了劇烈的變化。

在另一方面，主張「人」是一切歷史成因的歷史家，認爲物質條件不過是歷史的外表，人類纔是歷史的內心，物質要靠人類來運用，人類是主，物質是奴，人類是本體，物質是現象，人類是可以支配物質，戰勝物質，創造物質，物質卻沒有力量來對人類施行

同樣廣大的影響。

其實這兩種理論，都有牠的缺點。在相當條件之下，人類的行動，必須受物質的限制，然而人類之所以爲人類，除掉飢餓渴飲穿衣生育以外，還有他強烈的「意志」。這一種與生俱來不可磨滅的意志，就是人類精神活動的根基，就是人類一切感覺本能統一性的主腦，人類一切動作思想反應能夠有一個目標，也就靠這一個意志的作用。

人類是有意志的，人類意志的表現，往往也是許多物質條件的表現，譬如人類先有意志要生存，就不能不造房屋製衣服種稻麥發明其牠一切的器具，來維持他的生存，又因爲一個人不能生存，纔結成體團，結成體團不能有秩序，然後纔有政府，有法律。又因一個團體，常被另外一團體侵犯，然後纔有軍隊，有組織，有訓練。又因爲生活的智識應當遺傳後人，所以纔有教育有學校。假如我們照這一種觀察的方法，去追尋根底，我們可以發現大部分的物質建設，都是人類意志的表現。

不但大部分的物質建設，甚至人類本身的許多器官，也是意志的表現。生物學上給

我們的證明大多了，每一種生物，都有他每一種特長，而這一種特長，往往就是他發展生存意志的工具。蟲類的保護色，猛獸的爪牙，其他一切的動物的器官本能，都包含這一種作用。頂奇怪的就是同一種動物，放在不同的環境，他居然會產生新的器官，來適合他的生存。至於人類也有同樣的現象，拉洋車手腕發達，抬轎子肩背發展，水邊的人善泅泳，山部的人會攀援。這一切都可以證明，物質對生物，固然有相當的力量，但是生物求生的意志，很容易適應物質，戰勝物質，甚至於改變物質，創造物質。

意志的作用，既然這樣偉大，所以人類歷史的演進，假如我們只拿物質條件，來解釋一切，一定要陷於許多錯誤。但是物質條件始終是相當限制人類的，因為這種限制，所以各種民族，各種時代，都有他顯明的特點；然而物質卻始終不能限制一切，因為人類還有偉大的意志作用。真正歷史家的工作，到不在僅僅解釋物質條件的力量，假如他的歷史是為人類寫的，他最重要的工作，到是在說明人類在某種物質條件之下，他怎樣樣憑藉他偉大的意志，去解決一切困難。他們努力的過程，到底是怎麼樣一種進展的情

況。

人類的意志，纔是歷史演進的中心，凡是想憑物質條件來說明一切的人，凡是相信人力可以戰勝一切的人，都只看到一方面的現象，而沒有找出全部的眞實。物質的力量，決不是萬能，人類的力量也不是萬能，但是人類意志發展努力的過程，的確創造了人類全部的歷史。

(二)英雄與歷史

意志在人類歷史演進中，既然佔這樣重要的位置，第二個最重要的問題，就是創造歷史的人類意志，到底是多數人的意志，還是少數人的意志呢？在這個地方，歷史家又分成兩派，

第一派的史歷家，主張歷史的演進，如果不是全體人類意志的表現，至少也是大多數人類意志的表現。歷史進展到相當的程度，多數人類的意志發展，受了某種物質條件

的阻阨，不能不努力奮鬥，去克服一切的困難。這一種龐大的意志結合，往往造成一種人類精采的活動。如像拿破侖的東征，託爾斯泰在他「戰爭與和平」中間，再三地辨明，這一段偉大歷史的現象，決不是拿破侖一人意志的表現，乃是那時西方民族要向東方發展，東方民族要向西方移動，所以纔有這樣一場空前的衝突。又如像中國以前的歷史，都只記載少數統治階級人物的言行，絕少描寫全部人民的狀況，現代的中國歷史家，也殫精竭神，除開少數君主官吏的記錄以外，去搜尋全民族的活動。

第二派的歷史家，在另外一方面，卻認定羣衆儘管有強烈的意志，然而他們本身卻沒有表現創造的能力。只有少數聰明勇敢的人，纔能夠代表羣衆，領導羣衆，去踏進歷史上的新階段。比方羣衆儘管有禦寒的意志，然而代表羣衆意志去發明衣服的人，仍然不是羣衆，乃是極少數的天才，羣衆儘管有發展交通工具意志的要求，代表這一種要求，去發明輪船火車的人，依然是少數超羣絕類的科學家。假如沒有這少數的天才，歷史也只有暫時停頓在原來的狀況。至於政治方面，當權領袖人物的才氣和舉動，關係更重

要了。德國民族，儘管需要統一，假如沒有威廉第一和俾斯麥那樣的聖君賢相，統一也不會那樣迅速實現。楚漢逐鹿中原，假如項羽在鴻門宴上，把漢高殺掉，中國以後數千年歷史，又將演化怎麼局面？至於哲學美術宗教各方面，時代儘管有激烈的要求，假如沒有莎士比亞，康德，安格羅，馬丁路德，那樣人物產生，決不會有那樣光明燦爛的歷史。

然而在這兩派中間，最巧妙的說明，還是中國的名言：「時勢造英雄，英雄造時勢」，這兩句話，充分說明，少數偉大人物，和歷史發展相互的關係。時勢到了某種情況之下，羣衆的意志，有了某種強烈的要求，這種要求自然可以產生偉大的人物，然而偉大的人物那時也可以不產生，結果歷史就成了停滯和紊亂。在另外一方面，時勢已經走到了某種重要的關頭，羣衆還沒有明白認識，假如少數偉大人物，已經產生，憑他們的聰明才力，事先認清楚時代的需要，喚醒羣衆的意志，組織他們，領導他們，開闢一個新的局面。這樣的事實，在歷史上是很多的，我們不用細舉，也就夠明了。

所以英雄與歷史，有健康的關係。一方面他可以代表羣衆的意志，發明，創造，克服一切困難，適合時代的要求。在另一方面，他是可以事先認定時代的要求，啓發羣衆的意志，努力，奮鬥，展開歷史的新局面。

但是無論在那一方面，英雄和歷史，是分不開的，像託爾斯泰的主張，英雄是時勢的產物，我們可以贊成，但是他的解釋，英雄僅僅是時勢自然的結果，好像無論任何人處在那個地位，都可作這一番偉大事業，那就未免太蔑視羣衆，太沒有認清偉大人物的力量了。

英雄是羣衆意志的代表，也是喚醒羣衆意志的先知。羣衆要沒有英雄，就像一羣的綿羊，沒有牧人，他們雖然有生存的意志，然而不一定能夠得着最適當生存的機會；他們到的地方，不一定有良好的青草，他們的四圍，說不定還有凶惡的虎狼，要傷害他們。

（三）英雄崇拜

人類意志是歷史演化的中心，英雄是人類意志的中心，只有站在一個立場，我們纔能夠徹底了解歷史的現象。

人類生存的意志，是平等的。所以他們生存的權利，應當平等，但是人類的智力，是不平等的，所以他們担任的工作，不應當平等，人類社會上無論任何方面的事業，創造領導，都只有最少數的天才，他們是羣衆的救星，他們是宇宙偉大的現象。天才就是英雄。英雄不僅是武力方面，政治宗教文學美術哲學科學各方面，創造領導的人，都是英雄。

英雄是受人崇拜的，是應當受人崇拜的，這一種崇拜的心理，有什麼根據呢？

英雄崇拜，發源於驚異。人類的意志，是怎樣發生的，牠最後的目標是什麼，世界上沒有任何的哲學家，科學家，能夠徹底解答，至於代表喚醒發展人類意志的英雄，他們是怎樣發生的，他們爲什麼天賦比其餘的人類超越，這也是不可解的現象。然而就在這不可解之間，我們不能不發生一種驚異的情緒，我們只覺得他們偉大，神秘，不可想

像，不可意料。無論在什麼時候，無論在什麼地方，無論在什麼表現，我們都發現他們與平常人不同。他們好像有一種不可思議的魔力，我們一接近他們，我們就得相信他們，驚羨他們，服從他們，崇拜他們。歷史上多少的英雄，其所以能夠號召羣衆，作出驚天動地的事業，完全因為他的人格，有這一種神秘偉大的力量。

假如宇宙間萬事萬物都靠力量來推動一切，那麼英雄就是偉大力量的結晶。沒有他們，宇宙間萬事萬物也許就停止了。所以他們的活動，就是宇宙間的活動，我們對大自然宇宙間偉大力量的活動，如像火山的爆發，海潮的奔騰，雷電的轟擊，都充滿了驚異，那麼我們對英雄的活動，怎麼能夠沒有同樣的情緒？

這一種情緒，同宗教的情緒，是一樣的。宗教的情緒，也是起源於驚異，驚異自然的奇巧的神秘偉大，忘記自我，頂禮皈依。對於英雄，我們發現他超羣絕類的力量，假如我們沒有嫉妒仇恨誇大貪婪的情緒，作我們誠懇的障礙，我們也不能不驚異崇拜。

英雄崇拜和奴隸服從是兩樣的。英雄崇拜，是由於誠懇的驚羨，沒有利害的關係存

乎其間，奴隸的服從，是由於貪圖利祿，懼怕懲罰。換言之，英雄崇拜，是一種高潔光明的情懷，奴隸服從，是一種卑鄙汙濁的心理。這兩種分別，非常重要，因為許多人都把牠們混雜不清，甚至於把這種誤解，來作為反對英雄崇拜的根據。

英雄是偉大的，凡是偉大的對象，都是一種美。康德把美分成「幽美」和「壯美」兩種，如像鳥啼花發，水皺風來，這是幽美，如像山崩地裂，奔雷走電，這是壯美，英雄多半是壯美的，少數文學美術方面的英雄，纔有幽美的。根據這一種理論，英雄崇拜，也起源於人類審美的本能。

在審美的時候，我們要忘記自我，在崇拜英雄的時候，忘記自我也是最需要的條件。因為不忘記自我，他的崇拜就是不純潔的，崇拜之中，一定還有別的動機。或者因為地位的關係，或者因為某種實際的希望，或者因為某種恐怕的心理，某種利害的關係，纔想來崇拜：就是有條件的。凡是有條件的崇拜，就不是高尚的崇拜，因此也就不是真正的崇拜。

人與人的關係，多半在利害衝突之中，我們沒有一刻能夠忘記自我。因此我們的內心，也很少有快樂。在欣賞自然風物，藝術作品的時候，我們纔可以暫時擺脫一切，忘記自我，在此時我們的心靈，完全是一種光明空闊的景象。人世的痛苦，不能再擾亂我們，我們因此可以得有高尚純潔的快樂。沒有利害關係的英雄崇拜，同藝術美感一樣的，所以也是一種很高尚純潔的快樂。

中國話說：「猩猩惜猩猩，好漢惜好漢」。眞正能夠無條件崇拜英雄的人，正表示他自己本身中也有英雄的成分。許多妄自尊大心胸狹隘的人，總不願意承認別人的偉大，好像一旦崇拜別人，自己的地位立刻就降低了一樣。有時他們不但不肯承認別人，而且還想方設計去破壞別人。他們以爲這樣行爲，纔可以表示他們自己的偉大。其實這正表示他們自己卑鄙的人格，下流的心理，小老婆的態度，他們本身的無能無識，也呈現無遺。假如這樣的人，要來反對英雄崇拜，我們儘可以嗤之以鼻。

無條件的英雄崇拜，最高尚的表現，就是「死」。人生最嚴重的時候，就是生死關頭

，整個自我，有消滅的危險，非見理極明，感情到了最高度的時候，一個人決不能夠克服他死的恐懼。所以世界上最偉大的人，也就是不怕死的人。在軍事政治宗教方面，我們常常發現一位領袖的信徒，一位英雄的崇拜者，到了生死關頭能夠勇敢快樂地犧牲自己的性命。這種行爲，不但證明英雄人格的偉大，同時也充分證明崇拜者人格的偉大。那些不度德，不量力，妄自尊大的人，還要用種種侮辱的名詞，來譏笑謾罵英雄崇拜者，其實只要把這批人放在生死的關頭，他們人格的弱點立刻就暴露無遺了。

孫中山先生革命的時候，千千萬萬的志士仁人，因爲景仰他的人格，前仆後繼，視死如歸，我們固然承認孫中山先生人格的偉大，然而我們能夠否認這些崇拜孫中山先生的戰士們人格的偉大嗎？蔣委員長創辦黃浦軍校的時候，許多青年，因爲佩服蔣先生的精神，北伐之役壯烈犧牲，造成中國近代歷史上光榮的一頁，提到這一批熱血青年，我們能夠不肅然起敬嗎？

世界上凡是不能夠崇拜英雄的人，就是狹小無能的人，凡是不能夠無條件崇拜英雄

的人，就是卑鄙下流的人。

但是崇拜與阿諛逢迎，又是兩樣。崇拜是出於真誠，阿諛逢迎是想利用。崇拜英雄的人，人格是光明的。阿諛逢迎的人是下賤的。崇拜英雄的人，不一定事事順從，因爲他崇拜英雄，英雄的前途就是他自身的前途，所以到了緊要的關頭，總信可以充分發揮他自己的意見。在另外一方面，阿諛逢迎的人，他只想博得偉大人物的青眼 來鞏固自己的地盤，所以無論什麼事體，都先意承志，委婉順從，假如這一位英雄失敗，他馬上可以用同樣的技倆，施之於另外一個偉大人物。假如一位英雄，沒有鑒別忠奸的眼光，喜諛惡直，他自身的命運，往往會陷於極悲慘的境況。

(四)中國人能夠崇拜英雄嗎？

假如我們說中國人不能崇拜英雄，西洋人纔能崇拜英雄，這是近來醉心歐化的人容易形成的主張，然而這一種主張是錯誤的。中國人素來崇拜英雄的。一部廿四史，裏面

的記載，大部都是民族的英雄；詩歌小說戲劇的主人翁，也多半是濟困扶危的劍俠，出口成章的天才。至於民間的傳說，宗教的對象，往往把許多歷史上的英雄，抬高到天神的地位。中國的歷史演進，毫無疑義地是以英雄為中心。

中國人是能夠崇拜英雄的，這一種情形，我們要走到中國的下層階級，特別是農村，更見顯明。清末的哥老會，追隨一位領袖，死生置之度外，我們都知道了。就是現在內地的鄉村，只要鄉村裏有一位正人君子，出來創辦民團，保衞地方，鄉下的農民，也敬之若神明。在軍隊方面，當兵的人，大部分都是受很少近代化教育的人，他們的教育，完全是數千年來祖宗遺留下的傳統觀念，他們生活在這些觀念之中，濡染薰陶，對英雄仍然保持原始民族那樣真誠的崇拜。抗戰以來，中國軍隊在前線拚命的精神，服從長官的勇氣，震驚了全世界。其實這並不是什麼特別的事情，因為中國民族的精神，本來如此。

然而為什麼又有許多中外的人士，發現中國人不能崇拜英雄呢？這其間有兩個原

第一個原因，就是中國士大夫階級的腐化。在中國古代的時候，士大夫階級，代表民族中最有人格最有勇氣的人物。他們對君忠，對人誠，對己廉，作戰勇，他們有所爲，有所不屑爲，後來士大夫階級漸漸官僚化，作官發財，是他們惟一的目標，儒家美好的名詞，成了他們種種罪惡的護身符。他們的人格，卑鄙下流，他們的行徑，妾婦之道，他們對人沒有誠懇，他們對領袖，不是反叛，就是諂佞。所謂眞正的英雄崇拜，在他們腐敗人格裏，已經是不可能。

第二個原因，就是五四運動以來個人主義的變態發達。五四運動所提倡的第一是德謨克拉西，第二是科學精神，這兩種思想潮流，在西洋自然有歷史的背景，有清楚的界限，在中國卻成了個人自由無限伸張的工具。對於一切的傳統都要打倒，對於任何的英雄，都不佩服。他們相信的，崇拜的只有自己。在這種空氣之下，社會一切都陷於極端的紊亂。中國士大夫階級，本來已經腐敗透了心，從前還用聖哲的教言，虛僞穿鑿，偸

偷摸摸地來達到自私自利的目標，現在更可以明目張胆，用這些新名詞，來作反叛嫉妒自私頹廢的工具。所以五四運動的功績，是打破中國舊式的傳統，五四的流弊，就是更進一步使中國士大夫階級，更加腐敗。

這兩種原因，造成了中國過去士大夫階級，無人格，無信仰，虛偽矯詐，阿諛逢迎的風氣。他們滿口的自由獨立，滿肚的奸詐邪淫，抗戰以來，中國的武人，在前線都有可歌可泣的功烈，岳武穆說「文臣不愛錢，武臣不怕死，則天下治矣。」中國今日，武臣不怕死，是作到了，然而文臣不愛錢，卻沒有完全辦到。

怎麼樣改變教育方針，怎麼樣打破中國士大夫階級腐化的風氣，怎麼樣發揚中國民族潛在的精神，怎麼樣養成英雄崇拜的風氣，這就是中國目前最切急的問題。

十三、讀英雄崇拜

沈從文

陳銓先生寫的「論英雄崇拜」。本意給國人打氣，對「英雄」有所讚美，不過那篇文章給人讀後印象，或不免失去了執筆本來意思。個人想提出一些與陳先生不同的意見，作爲對這問題有興趣的讀者參考。

中國舊書中論及英雄時，劉劭人物志說的大有意思。他說能控制一切而持其柄，統率文武，使用材器各得其宜，可以謂之「英雄」。這種英雄觀很顯明到如今爲適用，與英雄換言之就是「真的領袖」，并不是「萬能法師」。我們生於二十世紀，對待這麼一個英雄，自然也只是大事信托，由信托而生敬重；不必迷信崇拜，尊之若神。正因爲明白英雄只是一個「人」與我們相差處并非「頭腦萬能」，不過「有權據勢」。維持他的權柄，發展他的偉大，并不靠羣衆單純的崇拜，靠的倒是中層分子各方面的熱誠合作！

二十世紀兩個近代化的國家領袖，羅斯福和斯大林，所謂作領袖的意義，便是如此，個人權力儘管其大無比 事實上各事有人負責，個人不過居於提綱挈領的地位，總其大成而已。讀書人對於他崇拜不崇拜，是無所謂的。

提及英雄崇拜時，陳先生引用百十年前叔本華尼采一類人對於這個名辭所作的抒情說明，與時代不大相合。這些人的英雄觀多屬「超人」，配上拿破崙的性格風度倒剛好合式。這種英雄於戰爭中必騎一匹高大雄駿的白馬，在山頭大纛下據鞍顧盼，羣衆則野戰格鬥，破陣陷敵，有進無退。可惜時代已過去了。慕索里尼和希特拉兩位要人，在羣衆大會拍攝新聞電影片時，雖尚傾心這種古典英雄風度，裝作雄雞姿式，已不免令人發笑。若在法比戰場上最前線，我敢同任何人賭東道，這兩位偉人就決不會比一個二等兵樂意把頭冒起一英寸！這就叫作時代不合 偉大意義也不會相同。英雄崇拜若近於羣衆宗教情緒與浪漫情緒之歸納集中，近代使用的方式是分散到社會各方面去，已經成爲一種習慣。賽跑的，跑車的，爬山的，游水的，無不可以引起這種集中的作用。英國對一

個戲子作附庸；瑞典給一個電影女演員大勳章，這是國家有意從娛樂羣衆分子中產生英雄的一例。羅斯福爲了表示偉大，有時會爲足球比賽發發球，斯太林爲了表示偉大，大張場款待從北極探險回來的水手，這又是現代偉大意義不同的另一例子。末後二事值得注意處，便是眞的領袖都有意將英雄崇拜情緒轉移到娛樂或致用分子方面去，個人却承受了「民治主義」一個對於「人」的原則，「領袖也是一個人，并不是神。」他要人相近，不要人離遠。要羣衆信托愛敬，不要迷信崇拜。

這事實從國內近事也可看出。陳先生很感慨的說「中國讀書人太不崇拜英雄」，倘恰恰與夠得上他所稱爲英雄的蔣先生及李白胡陳諸將軍，感於切迫需要知識階級合作幫忙成一對照。陳先生以爲抗戰建國主要條件是「英雄崇拜」，這些受崇拜者經驗多一些，却明白事情并不那麼簡單。他們已從各種團體左獻一面錦旗右拍一通電報消遣崇拜的意義和限制，這是不成的！談抗戰，一個戰線上若用十師兵力作戰，攻守進退需要的全是知識，并不單憑個人勇敢熱忱與不相干的多數崇拜所能濟事！上層機構要一個健全的

參謀組織供給意見，下級單位要一個完備的交通組織接濟彈械相給養，幾個勝敗都決定于知識在空間時間上運用是否得法。就爲了勇敢有餘知識不足，才用外國軍事顧問，求助於客卿——至於談建國，那更非知識不可。說到建國我們會聯想到中山先生本人和他的建國大綱。他本人的一生行爲，就是要人「相信」不是要人「迷信」的。這個大著的草成，就有許多意見實折衷於老同志許多書本而來。他就是個「人」，不是神祕不可思議的「神」。

個人以爲時代到了二十世紀，神的解體是一件自然不過的事情。他雖解體却并不妨礙建國。如有人從一個政治哲學新觀點，感覺東方的中國，宗教情緒的散漫十分可惜，神的再造有其必要，這問題大，決不是單純的英雄崇拜卽可見功。在政治設計上想歸納或消解羣衆宗教情緒與傳奇幻想，神的重造方式正好從近三十年世界取法，這種「致用」之神不妨用分散與泛神之法，從羣衆中造偶像，將各種思想觀念手足勞動上有特殊成就的，都賦予一種由尊敬的神性，不必集中到一個「偉人」身上。若眞的以一個人致具神性爲中心，使羣衆由驚覺神祕而拜倒，尤其是使士大夫也如蜀先生所描寫的據儀俸拜

例，這國家還想現代化，能現代化？稍有常識的人看來，就知道是不可能也不必需的！

陳先生提起英雄崇拜時，又舉示當前兵士作戰爲例，以爲全得力於老式通俗文學小說戲劇的英雄崇拜的好處。且贊語說屬的是這些人不受普通教育。這種意見由賽珍珠說來，幷不可笑，因爲她是個外國人，不明白中國事情。若由現代中國人說來，似乎不大近情合理。因爲這完全是兩件事，勉強輳會，不啻說明陳先生既不明白舊小說是什麼，也不知道現代戰爭是什麼。若說舊小說的影響，張宗昌韓復榘倒是兩個典型英雄崇拜者。其次是近三十年來所有土匪都用「逼上梁山」一辭作借口，合夥吃血酒時且照例引用「桃園結義」典故。崇拜之中就無不有個「個人本位」意識，與文中所舉康德稱藝術中的壯美崇拜全不相干。更不會培養陳先生所理想的由驚覺神祕而來的崇拜情緒。宗教的虔誠由堅信而發宏願，犧牲一切以赴之，在中國唐代的大德高僧玄奘行傳，倒有點相彷彿，但這就只有讀書人能領略！若一改成說部的場面，羣衆就只關心到他進蒸籠被妖精蒸吃時，是否能夠得救諸讀惶恐了。通俗小說雖有些民族英雄故事，若把當前兵士抗戰

認為由這些小說戲劇而來，與事實相去實在太遠。

陳先生又說，英雄崇拜在讀書人方面表現不好，實由於「五四」以來提倡「民治主義」同「科學精神」。個人主義抬頭，士大夫因之更腐化，社會因之更散亂；所以再不會崇拜英雄。在戰爭中提倡英雄崇拜自然很有意義。不過若涉及知識階級，且認為他們腐化墮落時，似乎還要分析分析不宜過於籠統。英雄崇拜情緒，在知識階級中不發揚原因，前面已經說及，加上社會進步分工分業的結果，英雄名分與事實已不能由「騎士」獨佔，即在戰爭中依然被各種職業出類拔萃分子分享，是一件明白不過的事情。陳先生卻簡簡單單以為是「五四」的提倡「民治主義」與「科學精神」結果，這倒是很新的意見。意見雖然新，卻很容易像清末民初遺老的口吻。怎麼會這樣想而且把他寫出來？這時雖是戰時，要頌揚武人的武德武功方法也很多，實不必如此曲解過去！中國為了適應環境，在這個大戰時代，或者會拋棄民主政治形式，變成一兩集權的組織，這組織無所謂左無所謂右是可能的。但這與二十年前的讀書人作的社會改造運動是無衝突的。

二十年前的改造運動，從最小處言，很明顯即因工具運動（文體改革）成功，通俗小說中的舊的如封神演義，新的如玉梨魂等書，方趨新陳代謝作用，代替而來產生冰心，茅盾，丁玲，或陳銓的作品。「團結」「統一」「抗戰」「建國」這種名辭，由抽象而具體，與工具的能盡其用也大有關係。陳先生說「五四的流弊是更進一步使中國士大夫階級墮落腐敗」，何所見而云然？這士大夫若指晚清遺老，民初議會議公，人老了，老而不死，體力復竭，手邊又還有幾個錢，在家納福，只等待莊子所謂「息我以死」，事極自然。這些人實與五四毫不相干。若指因五四而起的人物，這些人大多數是當前社會負責者，一部分以專家身分從政，作公務員，一部分或辦教育，或作學術研究，工作都相當忙，收入又相當少，守職盡分，近十年來中國見出一點進步成績，都可說是種種中層分子的貢獻。這些人受事實環境限制，能守職不能創業，事或有之，至於腐化墮落，實說不上，因這種人即欲腐化墮落，好吃懶做，亦不可能也。這種人一部分在學校教書，與社會脫節一層，或在大時代中尙只天真爛漫夢想中國政體忽然憑空變成英美方式，雖

儘做白日夢，却又不能如何努力來實現夢想。但這與另外一種自視作有思想有眼光的活動分子，在另外一個觀點上做白日夢，以爲我們中國還必需流血革命，成爲社會主義國家即有辦法，其天眞癡於胡塗，豈不是半斤八兩？

陳先生又說「五四造成了士大夫無人格，無信仰，虛僞矯飾阿諛逢迎的風氣」，且以爲「貪婪愛錢是共通風氣」，說的也有點近於攏統含混。若指辦教育的，與事實不大相合。若指「文臣」意即官吏公務員，這一點也得弄個清楚，人格信仰範圍指什麼而言？至於官場中逢迎阿諛，實是一件老故事，與「帝制」不可分，也可說與歷史不可分，古語「遠佞人」正可作例，由五四起始倒是新聞，若必把阿諛逢迎歸爲新的風氣，仔細分析，就可知造成這個現象，另外有原因。

大凡談論問題，能補引「過去」，疏證「當前」，預言「未來」，當然很有意義。不過批判歷史，最好要明白歷史；攻擊科學精神，先還需要具有一點科學精神！我們現在若肯從大處着眼，公公平平來看看這個國家近二十年的發展，以及在變動中的得失，

自會承認有形的社會組織與無形的公民觀念，都無不在逐漸進步中。這種進步實得力於統一，主要表現是國家統一意識的增強，因統一實現國家日趨於合理。這種進步現象非一人頭腦萬能，實與中級應用人材質與量提高增多有關，也就與高等教育有關。高等教育能有點成績，實又得力於若干著名大學在教育範圍內的民治主義與科學精神運用。仁者見仁，智者見智。各有不同，這許是個人一種樂觀看法。但這種看法也還可從近事得到一點證明。舉例言，七七戰事發生後，在滬杭兩路戰區鐵路服務人員，作站長的或管工程的，認真負責處，是中外一致讚頌的。又如目下各戰區業已淪落縣分，一經收復，縣政工作人員照例即隨軍事推進而進行各種工作，服務熱忱也是為人稱道的。這些人差不多就全是受過大學教育的青年，即如就稅收言，湘鄂省區地方統稅，由一個遠在湘西某機關指導徵收，淪陷區上居然能進行，徵收人員且很少有攜款潛逃故事發生。問及負責人改善情形，方知道大部工作人員是稅專及其他大學畢業生，仿郵政鹽務用考試制度選擢而來。說到英雄崇拜，這些小一輩的士大夫，恐都不免成為陳先生筆下所謂「卑部」之

徒。因爲這種可愛青年，就決不曾羅漫英雄崇拜能如此忠誠爲國的。其服務精神還只是由於作國民的自尊心而來。正因每個人所受的訓練，刺激，都覺悟了自己是國家一個單位，要生存權利，也就有遵守社會規約的義務。若說國家得重造，士大夫得改造，這些光明進步方面，似乎值得注意注意！明白當前較多，新英雄主義的提倡者，下筆時就知道不僅要慷慨激昂，最重要還是近情合理了。

歐戰發展到最近，英法因戰爭技術比較落後，兩個國家標榜的「民主思想」或「自由主義」于是成爲一個嘲弄名詞。中國處當前情形中，一面得應戰，一面得建國，一面得在風雲萬變國際混亂情形中，選擇兩個可靠的朋友，適應當前與未來。「國家集權」因此舊事重提。對國家有一個較新的看法，大家分途幷進，來把全民族人力物力粘附集中到國家進步理想上去，自是新戰國時代應有的打算。可是我們明白，英法獨霸是一件事，五四民治主義與科學精神提倡又是一件事，中國要建國，「國家集權」與「集權國家」又是一件事；三件事各不相同，若以彼證此、敷會其詞，是不會有好結論的！書

從中國人就中國立場說來，據個人意見，恰恰與陳先生意見相反。國家要集權，真正的「民治主義」與「科學精神」還值得來好好的重新提倡，正因爲要「未來」必與「過去」一樣，對中國進步實有重要的意義！對外言，「戰爭人人有分」這句話，想要發生真正普遍作用，是要從民治主義方式教育上方有成效可言的。對內言，在政治上則可以抵抗霸知識的壟斷主義，以及與迷信不可分的英雄主義。更重要的是抵抗封建化以佳個僚爲中心的外戚人情主義。在教育上則可以抵抗宗教功利化。思想凝固化，以及裝罐子化。在文學藝術運動上則可以抵抗不聰明的統治與限制；在一般文化事業上則可彙聚專家分工，不至爲少數妄人引入歧途。至若科學精神的應用，尤不可少。國家要現代化，就無一事不需要條理明確實事求是的科學精神！

看我中國當這個時代，既不甘淪亡，必需掙扎，掙扎方式且必需取法權威，我們也得弄明白，這些國家最高指導統制權力雖大，其所以控制國家的人力物力，而且運用得恰到好處，並不是人人崇拜英雄可以成事。組織和效率，主要的其實還是科學精神！因

科學精神而分工分業」，方能有組織，見效率！德國人表示崇拜希特拉，不過是在家被強迫推一面相片而已，希特拉事實上也許更敬重他的一切專家和那羣高等軍事幕僚！民治主義値得好好的重新提倡，從中國目前憲政運動上可作另外一種證明。要憲政，要民治，就是覺悟只有如此處理國事方能使於專家分工合作具體化，明朗化。卽對於國民黨言，也可以起點新陳代謝作用，方有新的力氣新的生命。把國人帶點原始迷信的「權力崇拜」轉成爲理性抬頭的「知識尊重」，正是任何國家安定與進步必由之路。若照陳先生所說，目前的憲政運動，倒是近於最落伍的思想了。再若照陳先生意見，「知識階級關心的平民教育一發達，國家更不崇拜英雄，更是一盤散沙」，豈一切初級教育都近於多事，有害無益，大家只讀讀老式通俗小說，一面對英雄崇拜便很好了。可是話說回來，眞正關心這個國家命運的人，會覺得抗戰建國事並不那麼簡單的。

因爲世界在戰爭中，在變動中。新的歷史場面上領導者，容易給人一個「英雄」印象。於是一部分人談及抗戰時，談及國家問題時，由于情感有餘便不免要用英雄氣分來

解釋現象，這種無意識或非意識就聯想方便，自會牽涉傳會到通俗小說方面去，照例且不免把近年來人民對於國家觀念之覺醒估計得太低，對「讀書人」感到不滿。陳先生文章，在這一點上正可代表一部分人的意見。讀書人情形，陳先生自己是其中之一，當然明白「英雄崇拜」是不是能作到使他死他就死的地步。且明白「士大夫」含義，以及其他。有些話不能自圓其說，還不礙事。至於對羣衆教育，以及從「教育」上得到教訓，未免太朦朧了。事實上近三年來國內兩百萬壯丁的徵調，應用如何手續，有若干省分，如何由萬千青年學生下鄉作民訓社訓，其次又如何用揀選方法選出送到各地師團管區編訓，編訓期滿，再如何轉移到各個應當補充部隊去訓練，送到前線時，至少都得經過一年以上的「教育」，在教育中與火線上，照例都需要把不必要的懦怯與不必要的英雄思想去盡，只變成集團中一個小小分子，方能作戰，就會覺得「教育」二字具有何等意義，對於目前戰爭又影響多大，不至於說外行話稱讚他們不受教育了。三年來的抗戰，前方百萬壯士的流血，後方數百萬婦孺老弱在風雨飢寒中完成的幾條國防交通線，支持這個

民族作戰氣概和勝利信心，決不是英雄崇拜，實完全是個人做「人」的自尊心的覺醒。這覺醒工作，便整個寄託在各種有形無形廣泛教育原則上！

陳先生文章本意很好，惟似有所蔽，辭不達意處，容易被妄人引爲張本，增加胡塗。官僚文化人中還不少妄人，多以爲在國家變動中可作政治投機，且習於用英雄崇拜方式博取信。這種人正附於中國政治中作種種活動。所以談中國改造運動，實離不了制度化和專家化，正因爲如此一來，這種人方無所售其技。制度化和專家化及新戰國時代新公民德道的培養，除依靠一種真正民主政治的逐漸實行，與科學精神的發揚光大，此外更無較簡便方式可採。在這種事實下來談英雄崇拜，如像陳先生這樣談，有點近於「抒情」，不是「說理」了。不知多數讀者以爲如何？

十四、英雄崇拜與人格教育

賀　麟

（一）

陳銓先生在戰國策第四期發表「論英雄崇拜」一篇文章以後，引起各方面不少的同情和攻擊。攻擊陳先生的人，大都從某種政治的立場說話，誤認英雄崇拜的提倡，即是為法西主義張目。其實英雄崇拜，根本上是文化方面，道德方面，關於人格修養的問題，不是政治問題。站在政治的立場去提倡英雄崇拜固不對，站在政治立場去反對英雄崇拜亦是無的放矢。

但是陳先生的文章亦自有其引起誤會招致反對的地方：

陳先生那篇文章裏邊，對於名詞，似乎解釋得不夠清楚。什麼是英雄的本質？什麼

是崇拜的意義？假如不清楚說明，一般的人很容易誤會，以為崇拜英雄，就是崇拜武力，崇拜霸王，崇拜侵略．其實兩者風馬牛不相及。卡奈爾是第一個大聲疾呼地提出「英雄崇拜」的人，在他的書裏面，英雄是詩人是宗教家，是各式各樣出類拔萃的人物。關於英雄的帝王，他只提出拿破崙一人作代表，然而卡奈爾並不崇拜他的武力，只崇拜他政治軍事的天才。太史公對於項羽，推崇備至，特別破例替他寫「本紀」，但是太史公對於這一位霸王所崇拜的，並不是他拔山扛鼎的氣力，也不是他坑秦卒二十萬的凶殘，乃是他的勇敢豪爽和其他表示英雄氣慨的美德。

陳先生的文章裏邊，尤其不能令人同意的，就是他似乎認為英雄崇拜和民治主義是相反的。其實英雄崇拜不但和民治主義不相反，而且是實行民治主義不可缺少的條件。在一個民治主義社會中間，人與人之間，必須互相尊重，互相欽佩。假如每一個人，都自己以為自己是英雄，不崇拜任何的英雄，那麼民治主義絕對不能推行。就事實方面來看，民治發展的國家裏邊如像英美，一般的人民，對於政治領袖，電影明星，打破紀錄

的飛行家，那一種狂熱的崇拜，是建在許多半封建社會之上的。

陳先生似乎認為崇拜英雄，和理智活動，根本衝突，所以他發現中國的農民老百姓，沒有受過新式教育的人還知道崇拜英雄，而中國的知識階級，卻反而心高氣傲，仇恨嫉妒，好像智識愈發達，就愈不能夠崇拜英雄。其實崇拜英雄，需要相當智識，必有智識，方能認識英雄，因此也方能夠崇拜英雄。智識不唯不是崇拜英雄的障礙，反而是崇拜英雄所不可少的條件。提倡崇拜英雄，決不是反理智，反理性，反學術文化以回復原始時代的自然狀態。

（二）

英雄概括來說，就是偉大人格，確切點說，英雄就是永恆價值的代表者或實現者永恆價值乃是指眞美善的價值而言，能夠代表或實現眞美善的人就可以叫做英雄。眞美善是人類文化最高的理想，所以英雄可以說是人類文化的創造者或貢獻者，也可以說是

使人類理想價值具體化的人。

英雄不但指豪傑之士，而且包括聖賢在內。中國過去特別崇拜聖賢，因爲中國特別注重道德，所以特別崇拜道德價值的實現者。英雄這一個名詞，含義比聖賢一名詞較廣，他包括文人宗教道德家政治家科學家和預言家。英雄崇拜的名詞比聖賢崇拜的名詞好，因爲英雄崇拜不僅崇拜上文廟吃冷豬肉的人，只要有本事進其他的廟的人，也一樣地在崇拜之列。英雄崇拜比聖賢崇拜更積極，更有生氣，更有戰鬥的精神。聖賢表示靜穆圓滿的圖畫，英雄却表示生活上的戰鬥性和奮鬥性。譬如當我們說孔子是聖人，我們便想到他是大成至聖萬世師表的圓滿性。但當說孔子是一個英雄時，我們便想到他一生發奮忘食，自強不息，戰勝種種困難的經歷。所以我們認爲與其提倡崇拜聖賢，不如提倡崇拜英雄，較能表示近代精神。

崇拜和佩服有別。佩服是佩服一個人的絕技絕學，佩服他惟一無二的特長。譬如一位拳師善於打拳或一位學生說滿口流利的英語，我不會打拳，也不會說英語，我佩服他們

。但是我未必崇拜他們。佩服是佩服別人所有自己所無的。太史公沒有游俠的本事，他佩服游俠。許多的人，自己沒有錢，佩服別人有錢，自己不會跳舞，佩服別人會跳舞，自己沒有學過邏輯，佩服別人會要邏輯。這一切佩服的對象，同自己的精神生活，並不發生密切關係。

至於崇拜卻不是崇拜別人所有自己所無的，乃是崇拜別人和自己所共同有的。別人有，自己也有，不過別人所有或比我自己深切著明，足以代表啓發我之所有。所以我之崇拜他，多少含有同聲相應，惺惺惜惺惺之意，以勇崇拜勇，以仁崇拜仁，以智崇拜智，這是完全一種精神上互相吸引溝通的關係。所以黑格爾說：「崇拜是一種精神與精神的交契」。這個說法在中文裏的意思也合得了。孔子說：「祭如在，祭神如神在」。就是說：在崇拜神靈的行爲裏，我的精神與神的精神相交契。同樣崇拜祖先就是自己的精神與祖先的精神交契。眞正的崇拜，就是自己的精神與崇拜對象的精神相交契，因爲這樣，所以崇拜的對象，也就是自己精神上所寄托，爲自己內心深處之所企望仰慕者，一

且得着崇拜的對象，自己的精神，也就因此得着安息之所。所以崇拜的對象，就是意志的目標，也是追效的模範。所以必定要有精神生活和修養的人，方足以崇拜，必定要求神志安頓的人，方足以言崇拜。

（三）

現在我們進一步討論，什麼叫做崇拜英雄？

崇拜英雄和服從領袖不同。服從領袖是實用行為。爲着社會組織、法律紀綱，行政效率，我們不能不有領袖，我們不得不服從領袖。假如領袖是英雄，我們固然是服從。有時領袖雖不是英雄，但爲實際方便計，亦須服從之，因爲不服從領袖，就沒有堅固的團體組織。團體渙散，國必亂亡。

一個人服從領袖，他就是一個國家良善的公民，一個團體忠實的份子。至於崇拜英雄，乃所以修養高尚的人格，體驗偉大的精神生活。簡言之，英雄崇拜不是屬於政治範

學的實用的行爲，乃是增進學術文化和發展人格方面的事。

談到個人修養，古今中外的哲人，大都主張要先找一個模範的人格來作追敎的對象。程子提出：「志伊尹之所志，學顏子之所學」作爲他努力的方向。西洋人講修養，首先注意「基督的追敎」（The Imitation of Christ）。許多宗敎能夠成爲宗敎，就是裏面有偉大的人格，値得一般人仿效。許多政黨能夠發起偉大的政治運動，就是因爲裏面有偉大人格，可以作一般人的模範。希臘的斯多噶學派，道德理想甚高，宗敎意味極濃，但不能夠像基督敎那樣成爲宗敎，就是因爲雖有主義，而缺乏人格可以與耶穌比擬的偉大人物。

崇拜英雄基於認識英雄。沒有思想學問智識眼光，就不能夠認識英雄，因此也更說不上崇拜。因爲認識英雄是很難的，所謂「千里馬常有，而伯樂不常有」。世界上的英雄甚多，然而眞正能夠認識英雄的人並不多，英雄本身已經不容易認識，他們又常常不願意爲人認識。如像韓信遭跨下之辱都願意忍受，誰能夠想像他是英雄呢？曹操和劉備杯酒論英雄，曹操說：「天下英雄，惟使君與操耳」。劉備大驚失色，嚇得把筷子都掉

下來了：他連忙說他怕雷，使曹操不認識他。英雄在未得意的時候，都喜歡用煙幕彈來掩藏他本來的面目，這種特殊的「英雄心理」往往增加認識的困難。

英雄素來不討好羣衆，他更不怕羣衆誤解。羣衆的誤解，反而證明他的偉大。愛默生說：「作偉大的人，就是被誤解的人」。To be great is to be misunderstood。所以只有英雄才能夠認識英雄，只有英雄才能夠崇拜英雄，所謂「同聲相應，同氣相求」。羣衆雖然起初常常誤解英雄，但是經過相當時間，或者英雄死後，羣衆仍然會認識他，擁護他，崇拜他。然而眞正的英雄，卻能獨強特立，決不因爲急於要人認識而諂衆取寵，失其素守。

英國有句名言，說：「沒有一個人在他僕人眼裏是英雄的」。依照黑格爾的解釋：「這並不是英雄不是英雄，乃是由於僕人只是僕人」。僕人所以不能認識英雄，正因爲他自己不是英雄。由是足見凡是替英雄當走狗作奴隸的人，不能算是崇拜英雄的人，他們自己的人格中，沒有英雄的成分，他們不能認識英雄，他們和英雄沒有精神和精神的

交契。

且是根本反對英雄，抱定主張絕對不崇拜英雄的人，就是「英雄盲」，這和生理學上所謂「色盲」是一樣的。害「色盲」的人，睜起眼睛，看不見某一種顏色。害「英雄盲」的人，睜 眼睛，看不見英雄。英雄是人類理想價值具體化，「英雄盲」就是「價值盲」，價值盲是一種精神病態。反之，凡是能夠崇拜英雄的人，就是不害「價值盲」的人，他不但能夠認識英雄，而且能夠崇拜英雄，擴充自己的人格，實現自己潛伏的價值意識，發揮他自己固有的「英雄本性」Heroism.

一般反對英雄崇拜的人，大概基於兩種錯誤的心理。第一、他們以為崇拜英雄，就是作英雄的奴隸。他們不願意當奴隸，所以不願意崇拜英雄。第二、他們自己想當英雄，故亦不願承認別人是英雄，不願崇拜其他的英雄。他們誤以為凡是英雄都是高出一切，唯我獨尊的。但是照上文所說，崇拜英雄絕對不是當奴隸，奴隸根本不能崇拜英雄。眞有自己是英雄，才能夠認識英雄，才能夠從崇拜中和英雄發生精神上的交契。明白這

種道理，這兩種錯誤的心理，或許可以糾正過來了。

進一步，我們還可以說，英雄崇拜是種自然的，同時也是不可逃避的心理事實，因爲每一個人內心都有崇拜英雄的驅迫力，都有其英雄本性或價值意識，都多少具有認識英雄能力。假如一個人笑罵一切人，鄙視一切人，絕對不崇拜英雄，那就違反了他的本性，他心理上一定有一種病態，他精神上一定會感到一種空虛和痛苦。

就另一方面說，英雄本身也有一種魔力壓力，使得凡接近他的人，不能不崇拜他。張良曾見漢高，就說：「此天授，非人力也！」清末許多革命黨員，和　孫中山先生一見面，立刻就拋棄一切，投身革命，這可以說英雄本身力量，不崇拜他幾乎是不可能的事情。在這個地方英雄有點像美人，崇拜頗近乎愛慕。一個人感情熱烈的人遇見了真正的美人，不愛慕是不可能的，一個有英雄性的人。遇見了真正的英雄，不崇拜也是不可能的。

崇拜英雄既然是普遍的必然的心理事實，所以最要緊的問題，倒不是應不應崇拜英

雄，乃是怎麼樣利導人類崇拜英雄普遍的心理，使大家崇拜眞正的英雄，不要盲目地崇拜虛僞英雄。孔子說：「非其鬼而祭之，諂也。」我們也可以同樣說：「非其英雄而崇拜之，奴也！」願意崇拜英雄，是學理的必然，由學養由認識而崇拜所應崇拜的英雄，且依理性的指導，崇拜之得其正道，才是眞正的理想。

這裏可以附帶解答一個問題：通常人總覺得崇拜與批評，正相反對，崇拜的對象卽不是批評的對象。假如對於英雄一味崇拜，不加批評，思想學問怎樣能進步呢？但是事實上崇拜不惟不能消滅批評，而且可以產生批評，只有從崇拜中產生的批評，才是眞正的，積極的，同情的，辯證的批評，費希武崇拜康德，朱子崇拜程子，尼采崇拜叔本華，他們對於所崇拜者的學說都會由同情的批評而促其發展與進步，所以凡是青出於藍的批評，都是基於崇拜的批評，也就是同情的批評，內在的批評，亦可以說是自我的批評。

（四）

英雄崇拜者和被崇拜者間的關係如何，是我們現在須要進而討論的問題，根據事實可以分爲四種不同的關係來陳述：

第一種是生者崇拜死者。如像孔子崇拜周公，孟子崇拜孔子，朱子崇拜二程，子孫崇拜祖先，這都是存古人中間，找出追效的模範，同他們發生精神和精神的交契。這叫做「尙友千古」也可以說是「抗志希古」。

第二種是下崇拜上。如像臣崇拜君，地位低的人崇拜地位高的人，學生崇拜先生，菲希忒崇拜康德、波斯崇拜約翰生，李白崇拜韓荊州。李白總可算得睥睨一世，笑傲王侯，超出塵俗的大詩人了，然而他上韓荊州書說：「生不願封萬戶侯，但願一識韓荊州」、活畫他這一種崇拜英雄的心理。

第三種是同僚的崇拜，這一種崇拜多半是朋友的關係。鮑叔崇拜管仲，徐庶崇拜諸葛亮，杜甫崇拜李白，尼采崇拜瓦格勒，他們自身都有高尙人格，對朋友發生高尙崇拜的情操。眞正的友誼，必須有崇拜，才能夠「久而敬」，不然就會流入狎褻。

最有趣，最重要，但又最爲人所忽視的，乃是最後一種，就是上崇拜下。如像劉備崇拜諸葛亮，三顧茅廬，成爲千古的美談。又如左光斗和史可法兩人的關係，也足爲上崇拜下的例證。當時史可法還是考試的童生，左光斗却是名高望重的提學使。有一天左光斗微服出遊，看見一位青年在一廟中酣睡，桌上擺得有他自己作的一篇文章，左光斗讀完以後，不勝驚佩。怕青年受了涼，把自己的貂裘脫下，親自替他蓋上。到考試文宗的時候，他認出這一位青年，就是史可法。他當面發史可法第一，請他到家裏吃飯，與他家裏的人相見。他說他的兒子不行，國家大事，將來只有託付史可法。這是老師崇拜學生。君子有三樂，其中有一樂，就是「得天下英才而教育之」。假如一個處於師地位的人，不能在學生中發現英傑之士而尊重培養之，認爲所有學生都毫無希望，那麼他就有虧師道，不能培育出任何人材，他的教育生涯就是一個大失敗。

生者崇拜死者是「古道」，下崇拜上是「忠道」，同等崇拜是「友道」，上崇拜下是「師道」或「君道」，亦可稱領袖之道Leadership。眞正的領袖，無論古今中外，並

不是全知全能的超人，乃是虛懷若谷。認識英雄，崇拜英雄，而能以至誠結納賢豪，得其死力之人。用舊話來說，領袖乃是禮賢下士，知人善任，宏獎人材之人，據我們看來，實即最能身體力行崇拜英雄之理的人。

（五）

末了，我們可分作三方面來結束關於英雄崇拜的討論：

就理論而言，有許多學術藝術文化的工作，都必須以英雄崇拜爲前提，史學方面的人物誌和傳記文學，沒有英雄作題材如何會寫來有聲有色？小說或戲劇太半有主人翁，沒有英雄性格的刻畫，如何能感人？藝術方面的人物畫，沒有英雄作對象，如何能有傑作？

就個人修養言，我們明白英雄崇拜的理論，必須力求虛心認識英雄，崇拜英雄。自己不可先以天才、領袖、英雄自居，且不可空一切，忘自尊大，須力求虛心理會認識古

今中外第一流人物，因爲英雄是不可以勉強的，不可以自命的，也不是有誇大狂的人。

就教育方面言，假如抹煞英雄崇拜，就無異於抹煞人格教育，不注重人格教育，一切教育的學術工作，就會成爲機械化，工場化，商業化。教員和學生，教員和教員，都沒有精神交契人格感召的關係。這一種非人格Depersonalization的趨勢，使得學校生活枯燥苦悶，無意趣，無生命，實是中國近代教育最大危機。一種學問的繼長增進，並不是由於機械式的自然演化，其有賴於負荷此門學問的之精神感召，實非淺鮮。西洋大學中，各種學術能有悠久的傳統，良好的風尙，老教授們人格的感化鼓勵，實是最大推動的力量。所以我們認爲精神與精神的交契，人格與人格的感召，是英雄崇拜的眞義所在，亦是推動並促進學術文化使之活躍而有生氣的主要條件。

十五、再論英雄崇拜

陳銓

（一）

自從在「戰國策」第四期發表「論英雄崇拜」一文以後，引起不少的同情和反響。沈從文先生在「戰國策」第五期載有「讀英雄崇拜」一篇長文。賀麟先生在「戰國策」第十七期討論「英雄崇拜與人格教育」。沈先生是反對英雄崇拜的，賀先生是贊成英雄崇拜的。沈先生例舉了許多當前零碎的事實，作些反駁，對於原文主要的意思，哲學的根據，未予深刻的討論。賀先生認爲英雄崇拜是應當提倡的，而且是必須提倡的，不過他以爲英雄崇拜根本上是關於人格修養的文化方面，道德方面問題，而不是，也不當是政治問題。所以他別開生面，要從英雄崇拜，去探討人格教育。其實政治也是文化形態的

一部分，道德訓練和人格修養更同政治生活，有密切關連，英雄崇拜在一方面有其重要，在其他方面，也有同樣的重要。

沈先生和賀先生的態度，都是很誠懇的，無論他們贊成或反對，我都一樣地歡迎，因為他們能夠嚴重地把這一個問題當作一個問題，這在新時代演變中間，已經是最足令人吟味的事實。不過同時細讀他們文章以後，也不免令我私懷失望，因為他們都忽略了我原文最重要的意義。

我論「英雄崇拜」，本來還有一個深遠的根據，這一個根據，乃是一種歷史觀。判決這一種歷史觀是否正確，英雄是否應當崇拜的問題便自然迎刃而解。不抓住這一點，而來作枝節的辯說，或者另出題目，而自作一場的論戰，則對於作者的立場，根本不生損益了。

此外還有許多謾罵攻擊的文章，或者應用一些膚淺無聊輕視侮辱的政治口號，或者因襲五四以來流行的極端個人主義的立場，不明時代，不顧事實，不解學理，實在沒有

反駁的價值，倒是在另外一方面，有幾位用假名字發表文章的作家，根據唯物史觀，來批評我對於歷史的看法，雖然他們說得相當的膚淺，他們却的確抓住了這個問題的核心因為上文已經提到了，英雄崇拜的問題，根本是一個歷史觀的問題。

（二）

人類歷史的演進，到底是靠「人」，還是靠「物」來推動呢？這是歷史上最重要的問題。每一個歷史家，對於歷史的現象，都有意無意地隱藏着一個解釋。假如一位歷史家不相信「人」對於歷史有推動的力量，他決不會費幾十年的心力，去搜集領袖人物的事實，追述他們的言行。假如一位歷史家，看輕「物」的力量，他也決不會成年成月，去研究各時代物質的環境，經濟的變動。他們也許鮮明地表出他們的立場，他們也許糊裏糊塗地採取一些流行的觀念，嘴裏還在說他們講歷史不談哲學，其實他們膚淺的哲學已經在他們作品中表現無遺，對於時代青年，貽害不淺了！

自從文藝復興以來，歐洲思想潮流，有一個極明顯的趨勢，就是人類的尊嚴，遂漸提高。世界的中心，在中世紀的時代是「上帝」，在文藝復興以後是「人類」，所謂「文藝復興」，「光明運動」，「理想主義」，「浪漫主義」，都是這一個潮流的繼續增高。但是在十九世紀的後半葉，因為科學的發達，工業文明的猛進，有一些思想家，把「物」的成分，過度重視，因此把人類的精神，認為是物質環境，經濟變動的自然結果。這種包含片面真理的歷史觀，使人類的尊嚴，遂漸低降，然後纔有「意志哲學」的提倡。意志哲學，是要把人類的意志作為歷史演進的中心，是要把人類作為物質世界的主人，不斷進化的原素。

這一種歷史觀的對頭，當然是唯物史觀，因為前一種側重「人」，後一種側重「物」。他們的競爭，簡單說來，就是「人」與「物」的競爭。

我在「論英雄崇拜」裏邊，說明意志作用以後，曾經作一個平衡的論斷：「意志作用，既然這樣偉大，所以人類歷史的演進，假如我們只拿物質條件來解釋一切，一定要

陷入許多錯誤。但是物質條件始終是相當限制人類的，因爲這一種限制，所以各種民族，各種時代，都有牠顯明的特點。然而物質始終不能限制一切，因爲人類還有偉大的意志作用。眞正歷史家的工作，倒不在僅僅解釋物質條件的力量，假如他的歷史是爲人類寫的，他最重要的工作，倒是在說明人類在某種物質條件之下，他怎麼樣憑藉他偉大的意志，去解決一切的困難。他們努力的過程，到底是怎麼樣一種進展的情況。」

（三）

假如意志是人類歷史演進的中心，那麼歷史上第二個最重要的問題，就是多數人的意志，還是少數人的意志。主張多數人意志的歷史家，把領袖人物完全當做羣衆意志的產物。只要羣衆意志到了相當強烈的程度，領袖自然不成問題，假如這一位領袖不產生，一定會有另外一位領袖起來代替他的位置。這一種說法，有牠的眞理，也有牠的缺憾。因爲歷史上儘管有許多時代，羣衆的意志有了熱烈的要求，然而領袖的人物並不一定

立刻發生，歷史演進的遲速，往往也就看領袖人物產生的遲速。

在另外一方面，領袖人物，不但代表羣衆，幫助羣衆去達到他們的意志，他還要指示羣衆領導羣衆去達到他們的意志。在指示和領導中間，他所處的是先知先覺的地位。因爲羣衆的意志往往是盲目的，他們往往不知道他們需要什麼，或者他們不知道他們需要採取什麼辦法。先知先覺的地位是很困難的，也是很危險的，耶穌上十字架，蘇格拉第吃毒藥，歷史多少革命的英雄，遠見的智士，都是遭受了殘酷的命運。所以領袖人物不但要有超羣絕類的天才，還要有大無畏的精神勇氣。然而時代精神的進展，也就全靠這一批人，這一批人就是英雄，他們散佈在各方面，不但政治軍事，就是思想宗教文學哲學科學，無時無地，不需要他們；要沒有他們，人類世界，就會永遠停滯在簡陋的狀態。

中國話說「時勢造英雄，英雄造時勢」，充分說明歷史演進的眞理。英雄不單是時勢創造的，英雄所以可貴，還在他們有先知灼見，創造時勢。在這兩種過程中間，羣衆的意志，都是很重要的，因爲有了牠，纔有時勢，然而英雄的意志更重要，因爲有了牠

，纔能夠鼓勵羣衆，發展他們的意志。

（四）

英雄就是羣衆的領袖，就是社會上的先知先覺，出類拔萃的天才。就人格人權來說，人類是平等的，就聰明才力來說，人類是不平等的，因爲不平等，所以在人類社會中間，必須要以先知覺後知，以先覺覺後覺。柏拉圖在他的理想國中間，把人類分成三等，第一等是「金」，第二等是「銀」，第三等是「銅」與「鐵」。一個國家政治文化上軌道的時候，就是「金」「銀」處在領袖地位的時候。在變亂的時代，「銅」「鐵」却盤據要津，「金」「銀」擯投閑置散。中國古代詩人慨嘆「黃鐘毀棄，瓦釜雷鳴」，也就是同樣的意思。拿下愚來支配上智，拿後知來領導先知，政治焉得不一塌糊塗，亂亡自然是不可逃避的命運。

英雄本來應當受人崇拜的。一個不知崇拜英雄的時代，一定是文化墮落民族衰亡的

時代。人人都自以爲天才，人人都不佩服別人的天才；人人都想取得領導的地位，人人都沒有領導的能力，仇恨嫉妒，爭權奪利，高尙的行動不可能，團體的生活都渙散，到了這種局面，就有英雄出來，也不能挽回世運，他雖然抱着一腔光明磊落的心事，超羣絕類的才能，也只有乘桴浮海，嘯傲山林，或者乃竟受人詛咒，終於押上斷頭臺，葬送了自己的生命，葬送了整個國家民族的生命！

英雄崇拜，發源於高尙純潔的情操，凡是能夠崇拜英雄的人，都是高尙純潔的人。他們驚異英雄特殊的力量，他們欣賞英雄壯美的表現，在驚異和壯美中間，他們沒有絲毫利害的觀念。他們無所求於英雄，他們不阿諛逢迎，他們不奴隸服從，他們超過嫉妒，因此他們也沒有仇恨，他們是英雄的知己，所以他們愛惜他，同情他，扶助他，英雄的禍福，成了他們自身的禍福，凡是能夠作英雄知己的人，自己人格中間，也就包含了不少英雄的成分。所以能夠崇拜英雄的人，自身往往也是英雄，就算他自己不能擔當英雄的事業，然而他鑒別的能力，高潔的情操，已經可與英雄媲美。

人類最不光明的心理，就是嫉妒。嫉妒是弱者的象徵。有時甚至因爲嫉妒的心理，汚衊別人，壓迫別人，殘害別人，來提高自己的地位。所謂自己不夠高，只想站在別人肩膀上顯高，這實在是卑鄙下流，中國話說：「文人相輕」，其實相輕的文人，決不是第一流的文人。杜甫與李白，席勒與歌德，蘇東坡與黃山谷，柯勒銳基與華茨渥斯，何等互相崇拜，然而他們都是第一流的文人。中國話又說「同行相嫉」，其實人格高尙的人，對同行一定能夠尊重賞識。不肯承認同行貢獻的人，在學術界，在社會上，多半是心理不純潔的人。這種人物，決不是高尙。

然而眞正反對英雄崇拜最厲害的論據，還是誤解「天賦人權」的學說。許多人以爲人類都是平等的，你是人，我也是人，我那點不如你，我爲什麼要崇拜你呢？在這種驕傲心理狀況之下，似乎崇拜了別人，自己無形中就變低下了一樣。其實所謂人類的平等，是在道德方面，而不在才智方面。在道德方面，我們體會看見「滿地都是聖人」，「服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。」在才智方面，情形却完全兩樣，有許

多事體，只有某人勝任愉快；其他千萬的人，都不能担當，我們有什麼方法，同他平等呢？學科學的人一定要自比牛頓，寫戲劇的人一定要自比莎士比亞，帶兵的人一定要自比拿破崙，弄政治的人一定要自比俾士麥，已經是非常狂妄。等到明知比不上的時候，更嫉妒譖言，貶損對方，簡直是人格破產了！

造成反對英雄崇拜的心理，還有一個堅強的根據，就是「極端的個人主義」。自我要求伸張，團體的利益可以置之不顧。公益事業可以破壞，國家可以亂亡，自己的驕傲必須要滿足。同輩中不能有任何人比我強，權力要由我獨佔，我不能崇拜任何人，我不能聽從任何人，世界上一切的事物，是替我安排的，凡是不能發展我自己權慾的國家社會我不能承認他，凡是比我強勝的人，我必須要消滅他。這就是自由主義的極端，個人主義的極端。在過渡時代，舊社會的觀念淪亡，舊社會的模範人物不受人尊重，新社會的觀念未建設，新社會的模範人物還不能樹立的時候，這是最容易發生的現象。五四運動以來，個人主義畸形發達，集體意識特別薄弱，這就是爲什麼現在一提起英雄崇拜，

特別是智識階級的人，就立刻發生反應，横加誤解曲解。

然而過渡的時代，終須過渡了，新時代要繼着來臨。我們需要新的觀念，我們需要新的人物。我們需要「金」「銀」的分子，處在領導的地位，我們需要一種健全的向心力，使中國成爲一個有組織有進步有冷有熱的國家。極端的個人主義，無限的自由主義，必須剪除。「天賦人權」極端的學說，平等的理論，必須加以正當的解釋。「英雄崇拜」，不僅是一個人格修養的道德問題。同時也是一個最迫切的政治問題。中華民族能否永遠光榮地生存於世界，人類歷史能否迅速地推進於未來，恐怕要看我們對於這個問題能否用新時代的眼光來把握牠，解決牠。

十六、文學批評的新動向

陳銓

（一）

文學批評，在什麼時候發生的呢？這個問題在歷史事實上，很不容易解答，然而在常識推理方面，却非常容易解答，因在世界文學史裏邊，愈到上古，事實愈模糊，材料愈缺少，無論考據家怎樣費工夫也不能斷定誰是文學批評的鼻祖。假如我們用笛卡兒思想的方法，先從極簡單極明白，在常識方面誰也不能否認的事實推論，那麼我們就可以立刻建設第一個不可動搖的公理，就是：

先有文學，後有批評。

這一條本身就淸楚可靠的定律，看起來多麼簡單對於討論文學批評又有什麼用處呢

？就像幾何學一樣，最初的幾個公理，往往就是後來建樹一切複雜定律的根基，這一點根基沒有牢牢把握，以後的發展推進，就會全盤錯誤。

歐洲的文學批評，從希臘一直到十八世紀，在某一方面，甚至於一直到現在，中間經過無量數的文人學者的研究闡明，然而他們中間，有一個共同的最大錯誤，就是忘記了這一個極簡單明白的事實。

假如我們承認先有文學，後有批評，那麼相關而來不可逃避的第二個公理，就應當是：

文學有變化，批評就有變化。

但是在這個地方，我們很驚異，歷史上許多偉大批評家，就是現在許多在文學批評方面努力的思想家，都不肯承認。莎士比亞的戲劇出來了，古典主義者偏要說他不合「三一律」；莫利哀的戲劇成功了，博瓦羅偏要說：「假如莫利哀不像他個樣子，他是最好的喜劇家」；歌德的「鐵手葛慈」風行一時了，黑爾德慨嘆「莎士比亞把你弄壞了！」

萬歆德要把德國戲台的滑稽角色，根本排斥；易卜生在第三階段，用象徵的方法，描寫偉大的超人，批評家說他年老昏聵，力量崩潰。

這一些批評攻擊，反映出批評者本身有一種相信，就是：文學是沒有變化的，批評的標準也是沒有變化的。

二千多年以來，歐洲的文學批評家，都俾精竭力，去尋求文學批評的標準。他們都相信，假如這一個標準找着，文學上一切的問題，就迎刃而解了。

然而最大的障阨，就是文學是常常變化的，一個時代有一個時代的文學，一個民族有一個民族的文學，一個天才有一個天才的文學。批評家不願意承認這些變化，他們苦苦想用一些從過去文學形成的標準，認爲是天經地義，來牢籠衡量現在和將來所有的文學，他們的困難，隨着時間，日益增加。每一次新時代新文化新天才出來，他們往往就窮於應付了。

(二)

文學批評家對標準的相信，是從那兒來的呢？

這一個相信，起源於二千多年以前希臘的時代。希臘的哲人都相信，世界上萬事萬物，都有一定的規律，人類有找尋事物規律的能力，人類同世界是分開的，對立的；世界事物的規律，就在事物的本身，只要人類把這些規律找尋出來，人類就能夠了解世界，得着世界的眞理了。

我們可以說，希臘的哲學科學的發展，都建築在這一個天眞的相信。希臘的哲學家，除開柏拉圖，有時憑他的天才，衝破這個範圍以外，其餘的思想家大部分都接受這個人類同世界對立的局面，找尋規律，是他們惟一的企圖，在文學方面，希臘人最成功的悲劇，就是描寫自然的法則，怎樣地支配人類的命運。這一些法則，不發生於人類的內心，而前定於外界神人的決定。

希臘的批評家也和其他希臘哲人一樣，是相信自然中有一定規律的，根據這一種相信，歐洲第一位最偉大的文學批評家亞里斯多德，更進一步，分析研究，希臘悲劇中的

規律。他的努力，是這樣的成功，他的「詩學」，支配了歐洲二千多年的文學批評史！

羅馬的文學批評家，差不多述而不作，中世紀因爲宗教的關係，根本排斥文學，當然沒有多少文學批評。文藝復興時代，主要是恢復古代的文藝，對於亞里斯多德和羅馬的文學批評家，除了把他們的理論，推到極端而外，根本精神原則，沒有任何改變。到十七世紀，再經過法國新古典主義者謹嚴地表現，古代文學批評的規律，成了一般批評家萬世不磨的眞理，牠們是衡量一切的標準，一種新文學的成功或失敗，完全看牠對於這個標準的適合或衝突。

希臘人相信標準，建立法則的精神，在十八世紀，還有龐大的勢力；就是十九世紀和現在，中間還有千萬的文人學者，拚死命在擁護牠，承認牠。

希臘人不但相信文學批評有一定的法則，而且相信文學創造也有一定的法則，其實文學批評，實際上也就是審定過去的文學，教育現代的作家，要根據什麼標準法則來創造新文學。所以一個受了古典主義精神陶冶的作家，往往在動筆之先，費無限的精力，

尋求規律，探討文學創造的祕訣，他們相信得了這些祕訣，纔可以產生偉大的作品。至於文學批評家更不用說，自以為他們已經得了這些祕訣，所以苦口婆心，勸創造的作家依照他們的方案，完成不朽的事業。

我們只消看坊間「作詩入門」「小說法程」「小品文作法」「戲劇技術」，汗牛充棟，再看美國大學許多關於文學寫作的課程，再看中國大學無量數修改作文的先生，我們就可以明白，二千多年希臘人的相信，一直到現在，還在施展深刻偉大的影響。

（三）

但是文藝復興，對於歐洲的意義，是兩方面的：一方面是恢復希臘的文藝，一方面却是提高人類的尊嚴。經過長時期中世紀對人類的壓迫，到了這個時候，他們忽然起了一種不可壓制的反抗。人類的命運，不再讓上帝來支配，他們要自己處理自己的事情，自己決定自己的命運。

笛卡兒根本推翻一切外界的規律，從自我的存在，重新建設一切智識的基礎。莎士比亞的悲劇。不是由於自然的命定，乃是由於悲劇英雄自身個性的弱點，悲劇不是外來的，乃是內心的。

從上帝轉到人類，從外界轉到內心，文藝復興的思潮，不但推翻了中世紀的上帝，而且無形中推翻了希臘人相信身外的世界。

世界同人類，不是分離獨立的，他們中間有一種奇怪的聯繫，這一個聯繫，到底是怎麼樣一種狀況呢？這是文藝復興時代以後，歐洲哲學家忙碌尋求的對象。

人類一旦感覺道一個問題，他們立刻就不像希臘人那樣天眞了！

康德是歐洲第一位哲學家，把人類和世界的聯繫的問題正式鮮明地作一個有力的解答。

康德分世界上的事物，或爲兩方面，一方面是「物的現象」，一方面是「物的本身」。人類所能夠知道的，不過是物的現象，至於物的本身，是人類的智力所不能知道的

。希臘人相信世界的事物，都有一定的條理，這一個條理，包藏在物的本身。康德認爲世界上的事物，本來無所謂條理，人類觀察事物的現象，在心靈中組織成一種條理，勉強加在事物的身上。因爲事物的本身，我們沒有法子知道，事物的現象，不過是事物在人類的心靈上，呈現出來的狀態，從這種狀態上組織成功的條理，根本不是事物本身的條理，乃是人類心靈上的條理。所以希臘人認爲自然的法則，實際上是人類心靈上的法則。經康德這一番解說，人類所能夠知道的世界，和人類是分不開的，因爲離開人類，就沒有任何的意義了。

這是人類思想史上一個偉大的轉變！康德在哲學界的地位，和柯伯尼在科學界的地位是一樣。從前的天文學家，相信地球是宇宙的中心，柯伯尼證明地球是繞日而行。從前的哲學家相信世界是一切問題的中心，康德却把這一個中心，從世界轉移到人類。從文藝復興以來，人類的尊嚴，無形中逐漸提高，現在康德第一次給牠一個強有力的解說。

假如人類是一切事物的中心，世界上一切規律都不來自事物的本身。乃是人類心靈

的創造，那麼在文學方面，從希臘以來一脈相傳的文學批評家所認為天經地義的規律，就時時刻刻有動搖的危險，因為規律是人類心靈的創造，人類心靈有變化，文學批評的規律自然也就有變化。

在康德美學裏邊，他最重視天才，他根本不承認藝術上有任何「放諸四海而皆準，俟諸百世而不惑」的規律。天才最大的特點，就是發明，仿效不是天才，天才一定有與衆不同的貢獻。規律不能束縛天才，天才隨時可以創造規律。一位天才藝術家的作品，我們只能夠就牠本身的規律來說明牠，不能夠用旁人預定的規律來指摘牠。

天才並不是廣博的智識，天才必須要能夠產生嶄新的東西。他不能模仿前人，他一定要能夠作後人的模範。天才須要有想像，一種富於創造能力的想像，雖然每一種藝術，都有一些基本的訓練，沒有受過這些基本的訓練，想像也許會泛濫瘋狂，但是超過基本訓練的規律，對於天才想像是有害無益的。

天才最重要的就是精神，精神代表生命的原素。一次演說，一篇文章，一位社交上

的女人，可以很美麗，但是可以沒有精神，一種天才的藝術品，不能塑「有形無神」。這一種神，代表天才特殊的生命。

天才因爲民族性的不同，他們有各種特殊的風格。德國人是根，意大利人是頂，法國人是花，英國人是果。

在哲學上康德提高人類的尊嚴，在美學上康德承認天才可以創造規律，根據這兩層的理論，康德無形中替文學批評的新動向，奠下了深厚的基礎。

（四）

從康德到黑格爾的理想主義，對於近代文學批評，有不可思議的偉大影響，根據這一種看法，二千多年以來古典主義所精心確定的規律，通通都落了。我們再也不用希臘悲劇的三一律來衡量莎士比亞的戲劇，我們只能就莎士比亞戲劇本身的規律，來說明莎士比亞的戲劇。歌德可以放手寫他的浮士德，再沒有頑固的批評家，根據任何的原理來

譏評儀、翻算讚辭，並不能掩蓋歐德洋主義的偉大。莫利哀就是莫利哀，中世紀的傳奇詩，不是希臘羅馬的敘事詩。時代，民族，天才，都有牠自身的特點，與前人是否相合，毫無關係，惟其與前人別人不相合，所以纔有新文學，牠們的作家，纔是偉大的作家。

舊的規律，完全打破了。批評家再也不尋求新的規律，因爲他們根本不相信任何規律，可以作爲一切文學的衡量器，文學家再也不尋求創造偉大文學的秘訣，因爲他們根本不相信有任何的秘訣，可以使傻子變聰明，使平庸的作家，變成超羣絕類的人物。

然而照普通情理來說，批評必須要有一種標準，沒有標準，我們用什麼方法來批評呢？我們憑什麼說某一種文學美，某一種文學不美呢？某一位作家是天才，某一位作家不是天才呢？某一種文學有價值，某一種文學沒有價值呢？

而且在邏輯上，反對文學批評標準的人，無形中，不可逃避地，他們自己就建設了一些新的標準，根據這一些新的標準，他們纔有資格去反對從前建設標準的人，他們豈不是陷入不可救藥的矛盾嗎？

關於這一個矛盾的問題，精研黑格爾邏輯的學者，自然有詳盡的解答，我們在這點所要說明的，就是康德本人，並沒有根本反對藝術上一切批評的標準。他所反對的，古典主義者和頑固學究們所遵守信奉的標準，其實在他的美學中間，他教我們對於藝術採取一種新的態度，這一種新的態度，自然包含許多新的標準，不過這一些新的標準，再不束縛天才，使天才有充分發展的機會，同時作藝術批評的人，更能欣賞他們作品，真正的美麗，真正的價值，不至於再受傳統觀紀的障阨，盲目地攻擊，鄙棄，壓迫偉大的藝術。

康德所要告訴我們的，就是人類是宇宙的中心，一切的規律，都是人為的，都是人類心靈，對於事物現象活動組織的結果。現象不同，規律就應當改變。在文學方面，一個時代有一個時代的文學，一個民族有一個民族的文學，一個天才有一個天才的文學，文學的性質特殊，批評的標準，也就要特殊，拿希臘悲劇的標準來批評莎士比亞，拿西洋戲劇的標準來批評中國的戲劇，拿擺侖雪萊的詩來批評李白杜甫的詩，這是康德所不

尤許的。

康德告訴我們，什麼叫做天才，同時他還詳盡地告訴我們，什麼是美，康德的美學，是近代美學開山的著作，但是一直到現在，大體上還沒有人跳出他的範圍。

所以近代文學批評的新動向，我們可以大胆地說，是從康德開始，一直到現在，雖然發揚光大，修正演變，也不過是康德思想的影響和繼續。

（五）

縱觀康德以後一直到現代的歐洲文學批評史，雖然於千頭萬緒，派別紛歧，然而除開抱殘守缺的古典主義文學批評家以外，能夠發明新的理論，指示新方向的，大概可以分為二派：

第一派擺脫傳統的觀念，不拿外來的標準，衡量文學，他們只從文學的本身，找出牠的條理和演進，來說明牠，解釋牠。在這一派文學批評家手裏，文學批評，變成了

「文學解釋」。

主張文學解釋的文學批評家，最重要的工具，就是「精神歷史研究法」。康德在他的美學裏，曾經提出「精神」的名詞，後來這一個名詞，成了黑格爾全部哲學系統的基礎。精神歷史研究法，主要是根據黑格爾的歷史哲學。人類的精神，是不斷向前發展的，一個時代有一個時代的精神，世界歷史就是世界精神進展的痕跡。

因爲每個時代的精神不同，所以每個時代的文化形態也不一樣，文學是文化形態的一部分，牠是隨着時代精神走的。文學批評家的責任，並不像從前古典主義者一樣，建設一些標準來批評文學，他的責任乃是找出時代精神和當時整個的形態，說明爲什麼這一個時代，產生這一類文學，這一類文學，採取這一種方式。

應用這一種方法，文學不是一種獨立的研究對象，他是文化全體中的一部，一位文學批評家，一定要能夠抓住整個文化的精神，然後纔有資格解釋文學。

時間在精神歷史研究法，自然非常重要，空間在這一個新方法，也同樣地不可忽視

。一個民族，因爲遺傳環境的不同，他們文化的形態就不一樣，因此文學形態也不一樣。文學批評家一定要了解一個民族特別的精神，然後纔能了解他們特別的文學，根據古代文學的現象，來闡明近代文學，固然不對；拿外國文學的現象，來解釋中國的文學，也常常要陷入穿鑿附會武斷的弊病。

天才是時代和民族的代表，他們著作的形式和內容，往往就是時代精神和民族精神的反映，但是天才也有他自己特別的精神，他的精神在時代和環境中間，怎樣成長變化，這是極饒興趣的研究。

在精神歷史研究法的文學批評家眼光裏邊，一位文學家的生活和他的作品，是分不開的。從前的文學家，可以把文學家當做機器，著作當成貨品，他們可以不管機器，專用鑒別的標準，來批評貨色的高下，現在文學批評家可不是這樣簡單了。他們把文人的作品，看作天才的表現；從表現去研究天才的本身。文學家的傳記和生活，特別是他少年時代的傳記和生活，成了精神歷史研究法裏邊最重要的材料。

（六）

第二派不作解釋的工作，也不尋求客觀批評的標準，他們只根據美的原則，來「欣賞」文學。一種文學的美麗和價值，也就看他對於欣賞的文學批評家，能夠發生多大和那一種的影響。

「文學欣賞」看起來似乎是主觀，然而積許多主觀，也就成了一種客觀的標準。一種文學美或者不美，並不是個人的意見和客觀，乃是人類共同審美能力判斷的結果。

照康德的看法，美分兩種：一種是「壯美」，一種是「幽美」。兩種美都能夠引起我們的快感，但是情況完全不同。一座穿雲險峻的山峯，彌爾敦可怖地獄的描寫，使我們快感中攙雜着驚恐的情緒；但是在另外一方面，草場曲澗，鮮花點綴其間，或者荷默形容美麗女神的衣帶，我們只微笑欣賞，並沒有驚恐的感情。因為前者是壯美，後者是幽美。

無論在欣賞幽美和壯美的時候，我們一定要沒有欲望。如果有欲望，就不是審美了，同時我們也沒有概念，因爲美感是一種主觀感覺的情態，並沒有客觀事物的思想，因此也沒有任何肯定的概念。

因爲美的欣賞，能夠使我們無欲無思，達到光明空闊的境界，所以後來許多文學批評家認爲文學最大的功用，就是幫助我們解脫人生。生活不能不有欲望，欲望不能不有痛苦，是解不破的連環。文學美術雖然不能使我們永遠解脫人生，但是牠可以使我們片刻解脫人生。一種文學是否優美高尚，就看他對讀者能否發生這一種偉大的作用。

（七）

第三派的文學批評家，認爲文學是一種創造的活動，文學批評也應當是一種創造的活動。眞正的文學批評家，必須要設身處地，走進作者的靈魂，想像他當時此地內心的情致，他努力要創造的事物和心境，然後纔能夠眞正了解，欣賞他的著作。

文學批評在這一批人手裏，變成「文學創造」了。

這一個方法的運用。當然有極大的困難。文學創造，需要天才，文藝批評假如也是創造，那麼他也同樣地需要天才。批評家自己必須要具備豐富的想像，崇高的嗜好，甚至於他自己的人格精神中間，也必須要有原作者那樣的偉大成分。

批評家的地位，提到這個高度，並不是苛求，乃是證明文學批評本身是一件極繁重艱巨的工作，能夠擔當這一種工作的人，是極少數的極少數，失敗的機會多，成功的機會少，他的失敗是意料中事情，他的成功，却真值得我們驚異，佩服。

（八）

希臘的「世界哲學」支配了歐洲哲學二千多年，希臘的文學批評也發生同樣偉大的影響。文藝復興以後，人類漸漸認識自己，一直到十八世紀，康德纔根據這一種新精神，建設他「自我哲學」「完密的系統。「自我哲學」和「世界哲學」的出發點根本不同，前者是外

物決定內心、後者是內心決定的外物、人類的尊嚴，因爲這一個轉變，正式提高，後來在十九世紀後半葉，尼采的「超人哲學」完成。這一股思想潮流，纔算登峯造極。

「世界哲學」相信事物本身中有法則，所以在文學方面，要尋求批評的標準，「自我哲學」發現法則不過是人類心靈的活動，不在「物的本身」，所以打破古典主義一切的舊標準，另外從人類心靈方面——審美的能力，和天才的發展——去建設自由廣博的新標準。

有了新哲學的根基，有了新標準的建設，歐洲的文學批評，纔產生轉的新動向。所謂「文學解釋」「文學欣賞」「文學創造」，都是站在「自我哲學」的人生觀宇宙觀的立場，反對傳統的規律，展開文學批評的新局面，假如沒有康德在哲學上的革命，歐洲文學批評的局面，恐怕仍然要因襲十七世紀以來的新古典主義，間接就是因襲希臘「世界哲學」的人生觀宇宙觀。

文化是整個的，文學是文化形態的一部分，牠不但和哲學分不開，牠和文化中其他

一切的形態都分不開。一個時代文化的內容形式，有一變動，文學的內容形式，也要發生變動。假如我們承認「先有文學，後有批評」的基本公理，那麼「文學有變化，批評也就有變化」，當然是不可逃避的定律。

近代文學批評的新動向，雖然中間也包含許多新標準，但是這一些標準，和古典主義的標準，根本兩樣。他們以人類為中心，人類的天才發達，「物的現象」在他心靈上發現的範圍也擴大，天才可以隨時創造規律，規律絕對不能束縛他們。

我們可以說，近代文學批評的新動向，就是對於天才，加一種解放，對於古代的標準，加以動搖，人類對於世界和自己，都有一種新的看法。

許多不明瞭這一大轉變的批評家，還在那裏窮年孜孜，分析詩歌的音節，句法的構造，那一種事物需要那一類形容詞，他們滿以為得着了這些文章秘訣，就可以創造偉大的文學，根據這一些文章秘訣，就可以判斷別人。結果他們磨壞頭皮寫不出一首好詩，嚙斷牙根，寫不出天才的創作，因為他們根本沒有內心生活　所以他們不能從內心去創

造精神，他們只能勉強在文字中去尋求規律。他們是麻學究的態度，搖頭擺尾，自以爲得了「文章三昧」，其實也不過令人發三日噱而已！

人類的自我已經發現了，世界已經轉變了，天才，意志，力量，是一切問題的中心，創造發展，是全世界人類共同努力的方向。我們絕不要任何「外形」的規律，來束縛我們的自己，我們要根據「內在」的活動，去打開藝術人生的新局面。

天才和天才，正如巨人一樣，從這一個山峯，踏到那一個山峯，侏儒們只能沿着山邊水涯，慢慢前進。

中華民族的天才！今後批評與創造，儘可不必顧忌學究先生和滑稽小丑的議評，因爲他們議評中間含的規律，根本沒有可靠的基礎。你們何妨放開腳步，踏到另外一個山峯，讓侏儒們在下邊埋怨非笑呢？

十七、狂飈文學

陳銓

（一）

德國文學在十八世紀的後半，發生了一種偉大的革命運動。文學史家都叫這一個運動，做狂飈運動，叫這一個時代，做狂飈時代。

狂飈運動，不但對於德國文學，產生了解放，創造，龐大的力量，牠對德國的思想政治社會宗教各方面，都有深刻的影響。沒有這一個運動，德國的文學，恐怕還在法國新古典主義勢力之下，所謂民族文學，根本不能想像。沒有這一個運動，德國的思想界，雖然有康德這樣偉大哲家出來，十七世紀以來的「光明運動」，「理智主義」，恐怕還要支配若干年。沒有這一種運動，德國民族的意識，還不能發展，分裂的局面，因此

不能改善，封建統治者的殘暴，不能改良，至於社會的不平，階級的鬥爭，宗教的束縛，他只會有加無減。

參加這一個運動的人物，大半都是當時德國青年的作家，如像哈芒、赫爾德、歌德、席勒、倫慈、克林恩，還有其他無數的文人學者。時代的轉變，是很奇妙的，剛剛湊巧在這一個時候，大家不謀而合的，心心相感，對於舊的一切思想制度，要根本推翻，幻想建設一種更有意義，更有精采的局面。

要說明狂飆運動的意義，我們得先觀察狂飆時代以前各方面的情形。

在文學方面來說，在狂飆時代以前，德國的文學完全在法國文學勢力支配之下。一般德國的文人，對於法國文學，都認為至高無上，他們的工作，只是翻譯仿效。法國文學的理論規律，他們也信奉遵守，作為衡量一切的標準。弗雷德大帝的宮庭裏面，大家都講流利的法文，圖書館全是法國書，他宮庭的詩人，是法國的羅森特爾。他認為德國文學野蠻，他根本不承認德國有什麼文學。

雷興是德國第一個最有見識的批評家，出來反對法國文學。他指出、德國的民族性，有豐富的想像，奔放的情感，夢幻的感覺，比較上同英國相近，和法國相遠。法國的語言，清楚明亮，不適合於表現德國人的心靈。法國新古典主義者嚴格的規律，對於德國天才，更是極端的束縛。德國的文學家，應當學涉士比亞，彌爾敦，不應當學納森，科勒尼。

除雷興之外，還有一位從事實際文學創作的詩人，就是克羅卜希托克。他擺脫法國傳統一切的枷鎖，用嶄新的形式，豐富的語言，來表示德國民族複雜熱烈的情感。他的「彌賽亞」長詩，在德國文學史上，翻開光榮的一頁。當時千千萬萬的德國青年，都熱心誦讀。歌德自傳中，講他同他妹妹，小的時候，偷着讀克羅卜希托克，讀高興忍不住大聲了，引起父親的責備。在「少年維特的煩惱」裏邊，維特和綠蒂在暴風雨之後，綠蒂滿懷傷感，口裏說：「克羅卜希托克！」。這都可以表示這位詩人在當時的影響，同時也表示狂飆運動的來臨。

然而雷興和克羅卜希托克，始終不過是狂飈運動的先驅，並不是狂飈運動的代表。眞正的代表人物，第一個是哈芒，集大成的是黑爾德。加強這個運動，用文藝作品，表示這一種新精神的，是歌德，席勒，倫慈，克林恩，瓦格勒一大批青年的文人。自從這一個運動成功以後，法國文學的勢力消滅了，德國民族的文學成立了。一直到今天，德國民族敢於說他們自己有文學，不能不導源於這一個運動。

（二）

文學同人生是分不開的。人生的理想有變化，人類整個的文化都有變化。所以一種文學運動，往往不是一種單純的運動，牠牽涉到各方面，各方面也影響到牠。而一個變化根本的原因，還是由於人類對人生發生了一種新的理想。

狂飈時代以前，德國一般人對於人生的理想，是根據十七世紀以來歐洲各國最普遍的一種思想潮流，歷史家通常稱牠做「光明運動」。這一種理想的人生，認爲支配人生

一切行動的最好的力量，應當是人類的「理智」。人類之所以爲人類，就是因爲他有理智的本能；世界上萬事萬物，都有一定的條理。人類憑他的理智，明瞭宇宙的現象，採取應當保持處理的態度；這就是合理的生活，也就是人生至高無上的理想。

這一種思想，風行一時，德國最有力量的代表是萊布尼慈，和他的弟子渥爾夫。他們不願意有熱烈的感情，他們受不了神秘的思想。他們的人生，是青天白日，沒有一片浮雲，沒有朦朧景色。代表這一種人生觀的文學，當然莫過於法國的新古典主義。法國的文學，本身就明白清楚，加上天才作家嚴格的洗刷，整齊的規律，成了歐洲其他各國文學最高的典型。

但是人類不單是有理智，而且還有感情，人類的行爲，動機不是單純，無時無事，都隱藏無數複雜的現象。世界歷史上偉大的人物，創造偉大的事業，往往不是憑藉偏單純的理智，乃是憑熱烈複雜的感情。法國的盧梭，是歐洲第一位思想家，把歐洲近代的人類，從理智桎梏中，解放出來，重新過有聲有色的感情生活。

因爲要使人類的感情自由，所以凡是阻礙感情的枷鎖，都要摧毀。政治不良，專君壓迫，就應當改革政治，法律不良，壓迫人性，就應當改良法律。社會不良，階級懸絕，就應當改良社會。宗教不良，尊重儀式，就應該改良宗教。感情是自然的，文化是人爲的，就應當擺脫文化的束縛，「回到自然。」

至於文學方面，自然的表現，是感情真摯的流露，天才自由的發展。古典主義的規律，壓制感情，拘束天才，都應該通通取消。纔能夠產生真正偉大的文學。人類各人有各人的特性，各民族有各民族的特點，不應當抄襲，仿效，應當把自己的特點特性，充分表達出來。這樣，天才主義和民族文學，也就成了狂飆時代鮮明的口號。

盧梭的主張是德國狂飆運動的源泉，這是文學史家公認的事實，略一翻閱狂飆時代德國文人的作品，到處都可以得到直接間接的證明。不過盧梭的思想，要沒有哈曼赫爾德深刻的引伸推論，沒有歌德席勒和其他青年作家的具體表現，沒有德國過去文化腐化膚淺的背景，也不會發生這樣偉大的影響。

（三）

感情是狂飈時代新的人生理想的中心，和十七世紀光明運動的理智主義，針鋒相對，歌德浮士德口裏「感情就是一切」一句話，已經鮮明地表現了。我們再看看當時德國政治社會法律經濟的狀況，我們更可以明瞭狂飈運動，還有嚴重的意義。

德國當時分裂做下百的國家，每一個國家的君主，對於他的人民有絕對管理支配的權利。他們徵取極重的租稅，他們可以隨時強迫人民去修造浩大工程的宮室花園，他們可以把人民編成軍隊，送他們去幫忙另一個君主打仗，因此得着巨額金錢的報酬。他們高興的時候可以在田中打獵，任意蹂躪。有些國家，在人民結婚的時候，甚至於還有所謂「第一夜的權利」。一位貴族，可以隨便同民間女子發生關係，厭倦了的時候，可以把她隨便賜給一位有功的軍官，這位軍官不能不接受，而且還是認為最大的恩惠。

至於法律的規定，也有許多殘酷的條文。一位青年女子，隨時可以受人欺騙，男子

拋棄她以後，嬰孩無法處理，留着就羞辱家庭，殺掉就處以死罪。歌德浮士德裏邊的格蕾卿，就是這種嚴酷法律的犧牲者。瓦格勒「殺嬰者」中女主角，也遭際了同樣的命運。

固然當時也有一些賢明的君主，如像弗雷德大帝，約瑟夫第二，都作了許多改善的工作，晝日夜晚，想替人間謀幸福，然而這樣的君主，在當時却是少數，大部分的君主貴族，都橫征暴斂，爲所欲爲。當時的君主貴族又多，有人開玩笑，甚至說：「王子比庶民多」！這樣重重壓迫之下。德國一般人民悲慘的境遇，和三十年之戰，把德國人口消滅了三分之二，並沒有多大的分別，因爲後一種是「快死」，前一種是「慢死」，慢死不過是多受一點活罪。

所以狂飆運動，在當時德國，不但在文學思想方面，充滿了改善的熱誠，在政治社會方面，也浸透了革命的情緒。但是後來政治革命，爆發在巴黎，而在德國並沒有興起，這當然有其牠許多的原因，然而主要的原因還是因爲德國當時太分裂，統治階級太多，人民不容易集中目標，團結反抗。又因爲狂飆運動以後，德國的政治，漸次改良，和

緩了緊張的空氣。

不管怎麼樣，狂飈運動，是一種革命運動，是一種反對現狀要求自由的運動，而這一種運動的基礎，建築在感情上面，這是沒有疑義的了。歌德的「少年維特的煩惱」，風行一時，許多青年，因此自殺。「鐵手葛慈」也描寫一位古式反抗政治壓迫的英雄。席勒的「陰謀與愛情」暴露當時貴族平民階級的分別。至於「強盜」，作者更大胆寫一位忠義的土匪頭領，來推翻社會上一切的制度。復仇的心理，狂飈時代的作家，尤其特別提倡。

宗教方面，雖然經過馬丁路德的改革，然而在許多戰爭之後，人民並沒有得着什麼宗教自由，不過歐洲各國的君主，決定他管轄人民的信仰。人民並不能直接和上帝發生關係，教堂的努力　僧侶的貪婪，宗教的儀式，依然是不可磨滅的事實。少年的歌德，不願意進教堂，別人問他，他說：「我不夠虛僞，不能進教堂！」在浮士德中間，格錄罕也問浮士德爲什麼不進教堂，浮士德講大自然中間，沒有一樣事物，不能使他崇拜上帝，最重要的還是感情。

所以狂飆運動，名義上雖然是一種文學運動，實際上對於政治社會法律經濟宗教，無處不發生革命的影響。只有這樣的革命，纔是真正的文學革命，只有這樣的文學，纔是真正的新文學。因爲文學同人生是分不開的，人生有各方面，文學也有各方面，離開各方面，來專談文學革命，根本就無意義。所以中國五四時代的作家雖然技術粗淺，但他們都有新的精神，他們心裏都有話說，後來專在技術方面用工夫的文學家，他們根本就無話可說，所以只有搜索枯腸，雕琢著作，結果還是寫字匠，而他們還要搖頭嘆息，罵時代不了解他們，更令人忍俊不禁了！

（四）

關於歌德席勒，與狂飆運動的關係，以後當爲文詳論，這兒要介紹的，是一些次要的文人，和他們作品中重要的特點，來證明上文所論列的事實。

狂飆運動這一個名詞　起源於當時一位作家克林恩的一本戲劇的題目「狂飆」。劇中

的主角，內心充滿了活力，無處發洩，一刻不能忍受，終於跑到美國，去參加革命。他自己說：「我不能不跑開，逃出這個可怕的不安甯和不肯定。我什麼都幹過了。我作過勞工，我在亞爾布斯山上生活，我替人牧羊，整天整夜躺在無邊無際的天空之下，讓山風吹涼我，內心的火依舊燃燒。沒有地方休息，沒有地方安寧。你看，我充滿了衝突和力量，不能夠把牠發洩出來。我要自動去加入這一個戰爭；那兒我可以展開我的靈魂，假如他們肯幫忙鎗殺我——那就更好了。」

這一種激烈的感情，不安定的狀況，是狂飆時代一般德國青年共同的感覺。在「雙生子」裏，克林恩寫一個人離恨他的弟弟，把他殺了，那一種報仇的情緒，也是同樣激烈。

克林恩「浮士德」中間，描寫當時農民被壓迫的狀況。有一天浮士德和魔鬼騎馬沿着河走，在一棵橡樹下，他們看見一個農婦帶着幾個小孩，悲傷不已。浮士德問她，她望了浮士德許久，然後告訴他大概的故事：

一過去三年，我的丈夫不能夠付清主教老爺的租稅。第一年沒有收穫；第二年，主教的野猪把什麼都毀壞了；第三年主教行獵經過我們的田土。因爲管事老拿驅逐來威脅我的丈夫，他今天要把一隻肥胖的小牛和他的最後一對大牛趕到佛蘭克佛城去賣來付租稅。他正趕出場子，主教的廚子走來，要求小牛來供給主教的飲食。我的丈夫告訴他的慘狀，請他考慮，這多麼殘暴，一個錢不給，把小牛牽去，他在佛蘭克佛，本來可以賣一筆很好價錢。廚子問我的丈夫知不知道，一個農民，不許攙雜任何屬於廚子的東西到邊境。他們正在談話的時候，管事和警察來了。他們不僅不幫我丈夫的忙，反而連那隻大牛也解開；廚子牽了小牛；警察把我同小孩子趕出門去；我的丈夫，失望極了，在倉中抹斷自己的喉管。那兒！你看，他在這個被單下面！」

浮士德驚駭道：「人類！人類！難道上帝讓這個不幸的人降生，使他宗教的僕人好逼他自殺嗎？」

浮士德到主教的宮庭，主教請他吃飯。浮士德把路上看見的故事講出來，席上誰也

不理會他。接着僕人端進牛頭，主教陶明就是自費農夫的牛頭，他說很好，他要親自分割。浮士德氣不過，叫魔鬼把牛頭變成農夫的頭，睜起眼睛看着主教，主教昏倒了，全席的客人都驚駭失色。

最有趣味的，是秀因塞的作品「過了黑暗」，主張不拘束的自己行動，是自然最高的定律。人生是本能自身表現。感情，淫慾，罪惡，是生存必需的形式。或者可以說，在根本意義之下，無所謂罪惡。真正的罪惡，就是懦弱；真正的道德，就是「力」；最高尚的「善」，就是「美」，就是「力的表現」。過了黑暗一生，都是謀殺引誘，永遠不追悔，永遠不失掉自己，充滿了生命，充滿了快樂。他生平最佩服的就是漢黎堡大將，他勇敢，聰明，殘酷，他所行為，一百人所有的生命，都沒有他一個鑄師那樣貴。最後說了黑暗建設了一個共產國家，裏邊的特點，是自由戀愛，女子選舉，崇拜元素。他講出有一個比喻，陶明全書的主題。一個蠟做的家神，站在燒陶器的火旁邊，陶器燒硬了，家神融化了。家神對陶器說：「你瞧，你對我多麼殘暴，那些陶器你使他們耐久

，我，你却毀壞。」火答應道：「你最好埋怨你自己的本質。至於我，無論什麼地方我都是火。」

中世紀的浮士德，不滿意自己的學問，要窮探宇宙的究竟，和魔鬼訂約，消滅自己的靈魂，也不失悔。他求異的精神，同狂飆時代的精神，處處起了共鳴。不但少年歌德，想寫浮士德，就是克林恩和密勒也都寫過浮士德。密勒在他的「浮士德」前面，寫了一篇序文，中間他說：「浮士德是我幼年喜歡的英雄中的一個，因為我早就認識他是一位大人物，一位感覺自己力量的人物，他感覺命運加在他身上的殺縛，極力要擺脫牠。他有勇氣把一切阻礙的東西扔掉。——難道這不是在人類的本性中間，亟力提高自己，充分地發展他感覺的可能範圍？至於他對命運和世界的埋怨，因為牠們壓迫我們，強迫我們高貴的自我，獨立的意志，走進傳統習慣的枷鎖，這也是在人類本性中間。那兒會有這種下等永遠忍受的生物，他決不願意升高，自己甘心退讓，自己尊敬墮落呢？對於這種生物，我不能感覺；我應當認為他是一種怪物，早期走出了自然的懷裏，自然在牠中間

沒有成分。誰不知道，人生有些時候，心跳出來了，世界上最好最高貴的人，不管正義和法律，忍不住忘記了他自己呢？」

浮士德無限追求的態度，熱烈的感情，使他成了狂飈時代的象徵。實際上我們要了解狂飈時代的精神，必須要澈底先了解浮士德。

因為浮士德的精神，就是狂飈時代的精神。

十八、民族文學運動

陳銓

(一)文學的性質

文學是文化形態的一部分。假如一種文化，因為時間空間的不同，牠的各種形態就會呈現出各種特殊的情狀，那麼文學的性質也同樣要受時間空間的支配。一個時代有一個時代的文學。希臘和羅馬不同，羅馬和中世紀不同，中世紀和文藝復興不同，因為牠們各時代有各時代的文化。同樣英國法國德國中國的文學，也各各有鮮明的特點，因為各民族有各民族的文化。

舉一個具體的例來說：在十七世紀的時候，法國的新古典主義運動，奠定了法國文學的基礎。當時人才輩出，盛極一時。法國文學能夠在世界文學史上佔一個地位，完全

因爲有這一個偉大的時代。但是法國新古典主義運動的發生和成功，決不是偶然的，牠不發生在別的國家，牠不發生在法國以前的時代，這中間確有牠根本的道理。拿時代來說，十七世紀是一個理智主義高漲的時代，當時歐洲一般智識界的人士，都相信理智是萬能的，牠可以決定人生的一切，而且只有在理智支配之下的人生纔是最高尙的人生。這是當時的時代精神。把這一種精神應用到文學，就是法國十七世紀的新古典主義。因爲法國的新古典主義最崇拜理智的。牠的開山祖師馬雷伯，就是理智主義的極端崇拜者。因爲崇拜理智，所以文章要清楚，用字要準確，規律是神聖的，天才要受嚴格的訓練，他們不要奔放無歸的感情，神奇荒誕的想像。

時代精神固然是形成法國新古典主義的主要原因，但是另外還有一個主要的原因，就是法國民族的性格。法國民族素來就喜歡修飾。他們要的是整齊，有秩序，有條理。上流社會的人，說話要明白，要漂亮，要有機智。法國「沙龍」裏邊，或者高貴人家的客廳裏邊，喜歡聚集一些文人雅士，男男女女，大家穿得整整齊齊，用極清楚的頭腦，極

明亮的語言，互相接談。這中間假如一個人感情太熱烈，沒有學會抑制自己的本事，一定會鬧出許多的笑話，上流社會的人士一定要覺得此人離奇。在這一種空氣中間產生的文學，自然染滿了理智主義濃厚的色彩。這就是爲什麼新古典主義運動不發生在旁的國家，特別發生在法國，同時也就是爲什麼新古典主義在法國得着最良好的收穫，牠的命運也特別久長。

所以時間和空間，對文學有偉大支配的力量。時間就是時代的精神，空間就是民族的性格。拋棄了這兩個條件來談文學，我們就不能眞正了解文學。

文學和科學性質兩樣。科學求同，文學求異。科學尋求超時空的基本原理，文學表現當時此地特殊的情狀。原理是抽象的，情狀是具體的。假如一種科學只限於一時一地的個別事物，那麼科學的價值就不高。一種文學只能描繪抽象的規律，文學的價值也有限。這就是爲什麼世界上有民族的文學，而沒有民族的科學，有時代的文學，而沒有時代的科學。就算有，也是過去的陳迹，後人已經取而代之。在科學方面，往往是後來者居

上；在文學方面，近代的文學却不一定比古代高明。

文學是要受時間和空間的限制的，但是這種限制，不惟不減少文學的價值，反而增加了文學的價值。因爲文學的使命，是要表現特殊的事物。天下古今沒有絕對相同的兩個人，天下古今也沒有兩人絕對相同的心境。同樣一朵花，同樣一輪月，同樣一幅山水，古人有古人發生的情緒，今人有今人發生的情緒，李白有李白的觀感，杜甫有杜甫的觀感。專門仿效古人的文學家，決不是第一流的文學家，專門仿效今人的文學家，也一樣不是第一流的文學家。

文學家是不能仿效的，仿效就是欠天才。文學家第一件事情，就是要認識自我。在自我認識的時候，就是天才邀首表現的時候。固然在基本訓練中間，一位青年作者未嘗不可以借鏡他人，但是在高尚的表現，成熟的時期，一位文學家依然不能擺脫別人，建設自己，那麽我們只能說他沒有天才，或者有天才而沒有認識自我，所以把自我毀滅了。

(二)民族與文學的關係

一個人和另外一個人是不同的，一個民族和另外一個民族，更是不同的。一個人有一個人的天才性格，一個民族也有一個民族的天才性格。一個人要認識自我，纔能夠創造有價值的文學，一個民族也要認識自我，對於世界文學然後纔有眞正的貢獻。

一個民族有特殊的血統，特殊的精神，特殊的環境，特殊的傳統風俗。假如一個民族，不能夠把牠的種種特殊之點，在文學裏盡情表現出來，成天鑽日，專心壹意去摹仿旁的民族的文學，那麼牠的文學，一定只有軀殼，沒有靈魂，只有形式，沒有內容，枯燥無味，似是而非，不但文學是沒有價值的文學，民族也是沒有出息的民族。

法國十七世紀的新古典主義所以成功，並不在當時作者摹仿希臘羅馬，而在他們認識了法國人自己特殊的性格，和希臘羅馬的氣味相投，所以藉他們的形式，來充分發揮自己的天才。他們是這樣的成功；在十七世紀的末葉，產生古代派和近代派的鬥爭，有

許多法國文學批評家，認爲法國十七世紀的文學比古代希臘羅馬的文學還要超越。因爲他們表現的，是道地法國人的心情：古代希臘羅馬的文學，對近代法國人，反而沒有那樣親切。

法國人的性格可以借鏡希臘羅馬，德國人的性格却不能借鏡法國。在十八世紀的上葉，法國文學風行一時，德國一般文人都摹仿法國，但是不能成功。後來德國第一位最有見識的文學批評家雷興出來，從德國民族性格的立場，說明德國人不能追隨法國。德國人喜歡複雜，法國人喜歡簡單；德國人喜歡想像，法國人喜歡實際；德國人注重情感，法國人注重理智；法國人要求完美的形式，德國人要求豐富的內容。如果德國人要找一位文學上的導師，這位導師，不是法國，應當是英國。英國的莎士比亞，彌爾敦，同德國人近，法國的高乃依，納森，離德國人遠。

在雷興的指導之下，德國民族認識了他們自己。接着哈芒黑爾德出來，發起狂飆運動。少年的歌德席勒，完全擺脫法國文學傳統的勢力。天才，感情，力量，自然，成了

當時德國文學界理想的目標。仿效，修飾，秩序，規律，都認爲是文學的束縛。經過一度的解放，德國天才得着充分的自由發展。從此以後，德國文學在世界上，可以同英國法國分庭抗禮，因爲德國人不奴隸式地仿效別人，自己找出自己本來的面目。

文學是要特殊的，牠的價值也就在特殊。世界文學史上並不需要完全相同的摹仿，牠需要嶄新的創造。一個民族的文學要能夠永垂不朽，必須要把自己表現出來。搖旗吶喊，跟着別人走，不但心勞日拙，消極無聊，而且東施效顰，醜態百出。

進一步來說，一個民族能夠認識自己，創造特殊有價值的文學，大多數的國民必須先要有民族意識，他們自己首先要感覺，自己和旁人不同，而且這一種不同的地方，就是他們自己可以自己驕傲的地方。現在中國有許多喪心病狂的人，不驕傲自己的祖國，而驕傲別人的祖國。這樣的人，連自己的祖先都弄不清楚，還配談什麼文學？然而這樣的文學口號，卻風行一時，許多青年認爲時髦；許多在社會上有地位的文學家，爲着博取一般青年人的歡迎，也勉強在自己作品中間摻雜一些這樣的口號，眞是可惜！

所謂世界文學，並不是全世界淸一色的文學，或者某一個民族領導，其餘的民族仿效的文學，乃是每一個民族發揚自己，集合攏來成功一種文學。我們可以說，沒有民族文學，根本就沒有世界文學；沒有民族意識，也根本沒有民族文學。

世界上許多偉大的文藝運動，往往同偉大的民族運動同時發生，攜手前進。意大利是這樣，法國是這樣，英國德國也是這樣。（參閱拙著「文學運動與民族運動」軍事與政治月刊第二卷第二期。）特別在近代社會裏，文學和政治常常是分不開的，因爲政治的力量支配一切，每一個民族都是一個嚴密組織的政治集團。文學家是集團中一份子，他的思想生活，同集團息息相關，離開政治，等於離開他自己大部分的思想生活，他創造的文學，還有多少意義呢？所以民族意識的提倡，不單是一個政治問題，同時也是一個文學問題。

（三）五四以來中國文學的三階段

文學受時間空間的支配，空間是民族的特性，時間是時代的精神。時代精神有轉變，民族特性表現的方式也有轉變。在某一個時代，民族意識還不夠強烈，時代精神把一般作者領導到另外一個方向，使他們不能認識他們自己。在這種時候，真正的民族文學就不容易產生，牠對於世界文學的貢獻，因此也不能偉大。文學的情狀既然這樣，政治的情狀當然也陷於一種苦悶的境界。全國民衆意見紛歧，沒有中心的思想，中心的人物，中心的政治力量，來推動一切，團結一切。這是文學的末路，也是民族的末路。

自從五四運動以來，中國的思想界經過三個顯明的階段：第一個階段是個人主義，第二個階段是社會主義，第三個階段是民族主義。中國的新文學也隨着這三個不同的階段，表現出不同的色彩。

在第一個階段間，中國思想界的領袖努力解放個人。對於傳統的道德，風俗，社會，政治一切的標準，都激烈反抗，因爲他們壓迫個人的自由。個人要有懷疑的精神，反抗的勇氣，他不願意受任何的束縛，崇拜任何偶像，他要絕對自由，但是他的自由觀念

是很空泛的，他只有要求自由的意志，他並沒有明瞭自由的眞義。他是一位純潔天眞的青年，他還沒有實際人生的經驗。他還不知道，人生是有限制的，眞正的自由，不在外界，而在內心；漫無邊際的追求，只能增加自身精神上的痛苦，不但對於國家社會沒有補益，對於個人的前進更沒有光明。

在這一個階段間產生的文學，大部分都摹仿西洋。詩歌學美國的自由詩，戲劇曾崇易卜生的問題劇，一部分浪漫主義中間包含的感傷主義，瀰漫於各種文體之間。個人主義，無疑地是這一個階段的時代精神。一般的文學作品，所要表現的，都是個人問題；就是政治社會問題，也站在個人的立場來衡量一切。這一種思想文學，對於打破舊傳統，貢獻是很偉大的，但是對於建設新傳統，牠却是不切實的。因爲新的社會新的國家，不能建築在極端的個人主義之上。雖然說自由的國家社會應當是一羣自由份子所結合，然而爲着國家社會的自由，往往個人的自由就不得不加以限制，甚至於犧牲。在這種關頭，眞正的自由，應當求之於內心，盡責任就是得自由，自由在我自己，而不在他人。

只有這樣講自由，絕沒有極端個人主義的流弊。五四時代的文學，不能產生偉大的文學，因爲牠沒有得着一個鞏固不拔的基礎。

個人主義的風氣，雖然一直到現在沒有絕滅，但是牠不久就不能作時代的中心。在第二個階段中間，社會主義成了思想界研究的對象。在第一個階段，大家認爲沒有個人自由就沒有社會自由；在第二個階段，剛好翻過來了，大家認爲沒有社會自由根本就沒有個人自由。社會怎樣纔可以自由呢？第一要政治平等，但是政治平等必須先要有經濟平等。經濟是一切問題的中心，社會主義是解決的方法。然而他們根本忘記：中國是一個半殖民地的國家，外來政治軍事經濟三方面的侵略，重重壓迫，整個民族都失掉了自由。中國最迫切的問題，是怎樣內部團結一致，對外求解放，而不是互相爭鬥，使全國四分五裂，給敵人長期侵略的機會。

在這一個階段中間的文學，仍然是摹仿外國。俄國的作家成了最時髦的作家，描寫的對象，說來說去，永遠離不了階級鬥爭。對於一切外力的侵凌，政治社會的罪惡，都

用社會主義的名詞來解釋，在這一個時期，全國的民族意識最薄弱了。一般所謂前進份子，已經把自己的祖國拋於九霄雲外。他們的口號雖然叫得熱烈，但是他們的思想，和第一階段的思想同樣地空幻不着邊際。他們把全世界的人類，分成兩種不同的階級。但，實際上全世界的人類的基本分別，究竟還是中國人和外國人。中國人和中國人的利害關係，究竟還較中國人和外國人的關係密切。這個鐵一般的事實，他們却沒有看見。他們那種思想產生的文學，雖然可以號召一些青年，仍然不能使中華民族走向光明之路。因此他的價值也是一時的，不是永久的，是膚淺的，不是眞實的，是部分的，不是全體的。

到了第三個階段，中國思想界不以個人爲中心，不以階級爲中心，而以全民族爲中心。中華民族是一個整個的集團，這一個集團，不但要求生存，而且要求光榮的生存。在這一個大前提之下，個人主義社會主義，都要聽牠支配。凡是對民族光榮生存有利益的，就應當保存，有損害的，就應當消滅。我們可以不要個人自由，但是我們一定要民

雖自由，我們當然希望全世界的人類平等，但是我們先要求中國人和外國人平等。中國人自尊中國人的驕傲，不能讓人宰割，受人支配。

在這一個階段中間，中華民族第一次養成極強烈的民族意識。他們第一次看清楚自己，中國的文學，從現在起，一定有一個偉大的將來。因為，我已經說過了，只有強烈的民族意識，纔能產生真正的民族文學。

(四)民文學運動的意義

過去二十幾年間，中國的思想界，從個人主義到社會主義，從社會主義到民族主義。中國現在的時代，是一個民族主義的時代。我們政治上的先知先覺，雖然早已經提倡民族主義，然而真正民族意識強烈的發展，實在是最近幾年的事情。政治和文學，是互相關聯的。有政治沒有文學，政治運動的力量不能加強；有文學沒有政治，文學運動的成績也不能偉大。現在政治上民族主義高漲，正是民族文學運動最好的機會；同時民族

政治運動，也急需文學來幫助牠，發揚牠，推動牠。

民族文學運動的發起，在今日刻不容緩，但是要發起這一個運動，我們必須要先明瞭這一個運動的意義。

第一：民族文學運動，不是復古的文學運動。一個時代有一個時代的文學，古人的環境和今人不同，古人的文字和今人不同，古人的思想和今人不同，因此古人文學形式技術，和今人也應當不一樣。古人固然有光榮的成績，我們應當尊敬寶貴；但是我們不一定要奴隸式地仿效古人，因爲仿效不能成功，就算能夠成功，我們也只能學得一些表面的形式技術，內容方面，同新時代不惟不發生關係，而且常常要發生衝突。新時代有新時代的思想，古人雖然沒有這些思想，我們儘可以盡情表現。新時代有新時代的語言，二十多年前的白話文運動，理論是正確的，其所以沒有偉大的文學，不是工具不良，乃是因爲沒有正確的思想，和偉大的天才，我們不能因此回復到文言，增加表現現代思想的困難。新時代有新時代的環境，我們應當就地取材，不能再在故紙堆中，去描寫與

現代無關的陳腐對象。新時代有新時代的形式技術。詩歌不必遵守舊的格律、戲劇不必墨守成規，小說儘可廢棄章回，散文更不必恢復桐城，揣摩史漢，明瞭當時此地，不向時代開倒車，纔是眞正的民族文學運動。

第二：民族文學運動不是排外的文學運動。一個民族的文學，性格要特殊，內容要豐富。特別有悠久歷史的文學更需要旁的民族的文學來充實牠，培養牠，一個眞正偉大的文學，決不排斥外來的影響，因爲這種影響，如果善於利用，對本身是有益無損的。就像一株花，時時需要不同的養料，更像一株花，牠吸收不同的養料，在本身溶解消化自己表現自己特殊的色香，這就是說，對於外來的文學，不能奴隸式地仿效，也不能頑固地拒絕。即如戲劇，中國只有歌舞劇，沒有話劇。西洋的話劇，正可以補充中國戲劇的內容。不過我們需要中國的語言，中國的情節，中國的人物，創造中國的新技術，不能生吞活剝，把西洋的戲劇搬上中國的戲臺。近來有些所謂戲劇家，用一些直譯的外國話，什麼「我的最親愛的」，「我的最甜蜜的」滿台亂哼，還自鳴得意，這當然是不對

•不過在另外一方面，有人以為話劇既然是西洋的東西，我們就不應當採納，我們應當專門寫作西皮二黃，就是描寫現代的人物，也讓他們走臺步，作種種不自然的聲音，這又失掉民族文學運動的意義了！

第三：民族文學運動不是口號的文學運動。文學是具體的，不是抽象的，是創造的，不是摹仿的。假如一位文學家只知道利用幾個口號，而不能具體地創造真正的藝術，那麼他的作品不但本身毫無價值，而且引起別人對民族文學運動的反感。民族文學運動需要埋頭創造，用有形的方式，表現高尚的理想，最好是不用口號，惹人嫌厭。

第四：民族文學運動應當發揚中華民族固有的精神。時代雖然不同，民族固有的精神是一樣的。我們的民族有光榮的歷史，我們的祖先到底憑什麼精神創造過去的光榮歷史呢？依我看來，第一是戰鬥精神。中國歷來開國的君主，都是勇敢善戰，到天下太平以後，他們就廢武功，談文治，所以國力削弱，漸至亂亡。中國的聖賢，雖然教人安不忘危，足食足兵，然而重文輕武的風氣，始終不能改易，我們今後要恢復先民勇敢善戰

的精神，纔可以在現今戰國時代達到光榮生存的目的。除了戰鬥的精神以外，我們還要恢復祖先道德的精神。中國素來是最講道德的。一個民族沒有道德，互相欺詐，互相壓迫，互相爭鬥，一定不能堅固團結。國際政治和國內政治，根本是兩件事情。國際政治，有時因爲民族生存利害的關係，強食弱肉的局面，不能不採取現實政治，但是在國內的政治，人人必須奉公守法，誠實忠信。中國的聖賢，處處以道德教人，但是到了最近代，道德成了敷衍的名詞，欺騙的口號，許多人滿口的道德仁義，滿肚的奸詐邪淫。這就是因爲我們已經失掉了先民道德的精神。今後中國文學，應當用藝術的形式，提倡固有的道德精神。這樣的文學，纔是眞正的民族文學。

總括：民族文學運動應當培養民族意識，民族意識是民族文學的根基。民族文學又可以幫助加強民族意識，兩者互相爲用。缺一不可。所以民族文學運動，最大的使命就是要使中國四萬萬五千萬人，感覺他們是一個特殊的政治範圍。他們的利害相同，精神相通，他們需要共同努力奮鬥，纔可以永遠光榮生存在世界。他們有共同悠久的歷史，

他們驕傲他們的歷史，他們對於些來的偉大創造，有不可動搖的信心。對於祖國，他們有深厚的感情，對於祖國的自由獨立，他們有無窮的渴想。他們要爲祖國生，要爲祖國死，他們要爲祖國展開一幅浪漫，豐富，精采，壯烈的人生圖畫。有了這樣的民族意識，偉大的民族文學運動纔可以成功。

第六：民族文學運動應當有特殊的貢獻。怎麼樣纔能夠有特殊的貢獻呢？要採中國的題材，用中國語言，給中國人看。這三個原則，是民族文學運動的規矩準繩，中國作家不容忽視。固然歷史特殊貢獻需要文學的天才。文學沒有天才，根本談不上文學，不過天才也有走錯路的時候，英國批評家安諾德，主張文人應當生活在一種「智識潮流」中間。所謂智識潮流，就是合乎時代精神的正確思想。這種思想，是文學天才發展的根基。歷史上好些偉大的天才，因爲得着偉大文學批評家的指導，力量用在正當的途徑，纔有甚優異的成績。如像歌德遇着黑爾德，受他最大的影響，擺脫傳統的拘束，發揮自己的天才。假如沒有黑爾德，那麼歌德也許還要多受法國文學的支配。

也就是因爲這一種關係，民族文學需要一種運動，來創造一種智識潮流。使中國的文學天才向正當有效的途徑發展。

十九、新的文學運動與文學觀

沈從文

（一）

世界在變動中，一切都必然得變，政治或社會，法律與道德似乎都值得有心人給予一種新的看法，至少是比較上新些的看法，文學自然不在例外，也需要一種較新的看法。文學運動要有個較好的「明日」，似乎得從「過去」和「當前」知道些得失。這些問題平時照例是為一般人忽略過了的。

談及文學運動分析它的得失時，有兩件事值得我們注意：第一是民國十五年後，這個運動同上海商業結了緣，作品成為大老板商品之一種。第二是民國十八年後，這個運動又與國內政治不可分，成為在朝在野政策工具之一部。因此一來，若從表面觀察，便

以爲活潑熱鬧，値得樂觀。可是細加分析，也就可看出一點墮落傾向，遠不如五四初期勇敢天眞，令人敬重。原因是作者的創造力一面旣得迎合商人，一面又得傅會政策，目的集中在商業作用與政治效果兩事上，它的墮落是必然的，不可避免的。

作品成爲商品之一種，用同一意義分布，投資者當然卽不免從生意經上着眼，趣味日益低下，影響再壞也不以爲意。五四談男女解放，所以過去一時南方就有張資平三角多角戀愛小說出現，北方就有章衣萍「情書一束」出現，同時在國內都得到廣大的銷路。變本加厲，因此過不久張競生所提倡性生活亦成爲一時風氣。魯迅印「兩地書」，大家以爲內容一定香豔有趣競着買來看看，看過後覺得失望者，大有其人。因爲雖用情書作號召，老年人抒情方式與年青人實在完全不同！隱隱約約，且不香豔，不過失望是當然的。商人卽利用此書，賺了一筆大錢，認爲十分成功。過不久，林語堂便辦了一個「論語」，提倡「幽默」，又以一個諧趣通俗風格，得到多數讀者。讀者愈多，影響也就越不好。這事情幷不出奇，旣然是商品：不管是百齡機，鹿茸精，只要宣傳得法，當然有銷路

。可是作品變成商品，也未嘗無好處。正因爲旣成爲商品，卽產生經濟學上的價值作用。生產者可以藉此爲生，於是方有「職業作家」。其次是作品旣以商品方式分布國內，作者固龍蛇不一，有好有壞，讀者亦嗜好酸鹹，各有興趣，換言之，就是讀者中比較少數，自然也盼望比較好的文學作品，能欣賞這類作品。商品中製作俗濫之物，固然在短時期中卽可得到多數讀者，商品中製作精工不苟且的，慢慢的從縱的方面說，依然還有讀者！旣有讀者，因此職業作家中少壯分子，便有不少對文學創作抱了一個比較遠大理想，心懷宏願與堅信，在寂寞中來努力的。非職業作家，且有不少人已近中年，尙有興趣在個人所信所守一個觀點上，繼續試驗他的工作的。前者舉例如丁玲，茅盾，巴金，曹禺……後者舉例如魯迅，徐志摩，丁西林，……這些人眼光當然不在製作商品，可是却恰好因作品可以用商品分布推廣，引起各方面讀者關心，方有許多優秀示範作品繼續產生。

至於作家被政治看中，作品成爲政策工具後，據明顯的變動是：表面上作品能支配

政治，改造社會，教育羣衆，事實上不過是政客從中可以畜養作家，豢作打手，文學作品可作政治點綴物罷了。作品由「表現眞理」轉成「解釋政策」「宣傳政策」便宜了一羣投機者與莫明其妙的作家。政治是多變的，所以這些人也儘變，社會上很有幾個作家就如此永遠在政客調排下領導文學運動。雖作品前後矛盾，亦不在乎。只在位，就已夠了。「事實」照例是乏味的，所以一提及這點事實時，有些人便不免面赤頸脹，惱羞成怒，或貌若平常，心懷憤恨，這些人一部分又是無作品的作家，特點是雖無作品，還稱作家。時而左，時時右。或因在官從政，或因列名某籍，在圈內各處用「文化人」身分參加各種組織，出席開會，有什麼事發生需要有所表示時，即在通電上列一大名。在什麼集會中有貴賓要人蒞臨時，大家也湊和一場，胡亂暢談文學藝術，或照老文人方式，唱唱京戲作爲餘興，或卽席賦詩相贈。再若遇着什麼有勢力者做做詩，寫寫戲，於是不問好壞，一例極力捧場。精神風度，完全如金瓶梅中之應白爵謝希大一流人物，本色是湊趣幫閒，從中撈點小油水。所以不同處只是表面上這些人或留法留英，並非白丁。這

種人進身照例是因緣時會，各以「思想」自見，思想相反，或相承，都無妨礙。他們過去一時雖常常相爭相吵，儼然爲眞理而奮鬥，十分認眞，其實倒無所謂，只要「上頭」政策一變，他們也就卽刻會變，這些人儘管主張激烈，等到政治組織上需要天下一家同流并進時，他們就把「眞理」擱下不提，攜手合作，同處一堂，再也不會因爲思想不同，便不肯吃同樣點心了！這種人中還可分黠詭與老實兩種：老實的只是好好先生，遇事不大思索。黠詭的却具家犬姿態，有權據勢，因能支配風氣，所以對下極驕，旣用請客風度侍候貴人，所以對上又極諂。把文學運動與正極莊嚴的那一點思想問題完全諧謔化，漫畫化。然而他們依然還是要口口聲聲談「思想」，而且談一切。其實什麼都不必談，只是做文人好人。這種人本來目的也就只是做文人。做文人的意義，是滿足一個動物基本慾望，食與性。別無更多幻想與貪心，倒像是個很知足的動物。

（二）

文學運動既受商業與政治兩種分割，尤其是政治引誘性大，作家爲題時討巧，多朝秦暮楚現象，與東食西宿現象。因此一來把這人都普遍諧謔化與漫畫化。所以到後來便有那麼一種狀況：真在那里寫「作品」是一羣人，裝模作樣在做「作家」又是一羣人。寫作品的照例沉默而誠懇，生活相當艱苦，一切還保留些書生氣，除作品外社會上似乎很少他的露面機會。做作家的却必然活活跳跳，或如政客，或如丑角，成天到處奔走活動。這風氣到民二十左右即見出端倪，民二十四以後，情形更加分明。只要從報紙雜誌上看看，我們便可發現，日常發表文學作品的，個人對讀者都好像十分生疏，另外一羣姓名在報紙上熟習的，有些人竟從無一個像樣作品問世。這件事由外人看來，會覺得十分奇異，凡明白中國近十年文學運動，如何成爲商業與政策附屬物的人，是不會如何奇異的！

就現象看來實在可悲可憫而且可怕。雖然如此，說不定還有人正以爲是好現象。因爲這些商品化的戲弄臣化的作家論客，既不能獨自爲戰，使作品與社會對面，自卑情緒

和平庸願望，都恰恰如應白爵一流人與西門慶拜把爲兄弟後情形，以爲得與新貴人平起平坐，稱哥喚弟，就認爲是社會進步，感到滿足再不想到別的問題，這些人能力有限，發展有限，國家進步如果是多數的願望，這些空空洞洞人物，既無能力從作品中有何建樹，想依賴政治力量，從新的社會取得多數的信行，自然是不可能的。但這些人都「在位」倚勢有權，而且善於譸張爲幻。問題也就在此。既一日在位，昨日與今日所有可悲可笑而且可怕現象，當然即一日存在。在新陳代謝方式下，這些人雖會受時間陶冶，完全失去意義。但促進這種新陳代謝的作用，却還需要一種新的文學運動，輸入一個新的文學觀，事極顯明。

個人覺得可關心的，還不是作家中的混混盤據要津，結納權貴，來控制文運。倒是我們這個社會，應當用什麼一個方式，來建設一個新的文學運動，給準備執筆者一個新的文學觀？這新的文運新的文學觀，從消極言，是作者一反當前附庸依賴精神，不甘心成爲貪財商人的流行貨，與狡猾政客的裝飾品。從積極言，一定要在作品中輸入一個健

康雄強的人生觀，人物性格必對做一個中國人的基本態度與信念，「有所爲有所不爲」—，取予之際異常謹嚴認真。他必熱愛人生，堅實樸厚，坦白誠實，勇於犧牲。作品中人格與作者人格且有相通處。作品製作不爲揭於過去所謂思想左右的落伍機械觀，也不關心作品在商業上的成功失敗。他要做人，表現的是做個新中國的國民，應具有一種什麼風度和氣派！除自尊自重之外，還要如何加強「自信」！相信個人是國家一個單位，生命雖然渺小而脆弱，與螻蟻糠粃，不相上下。縱如螻蟻糠粃，只要不缺少向上信心，却可以完成或許多大事！

如說過去的文學觀，是浪漫情緒與家教情緒混合物，浪漫情緒的成因，又與中國道德成分中的性禁忌或英雄崇拜迷信有關，因此一般人頹廢悲觀成分，縱極力抑制不在作品本身上抬頭，也會在作家生活中表現。新的文學觀，就值得奠基於一個新的兩性觀點上，如何去掉那些不良氣分，多注入一分健康有益的原素！

世界在變動中，在堅硬的鋼鐵與頑固的人心相互摧毀的變動中，國家民族憂患加深

，個人責任卽加重。尤其是中產階級分子中責任的加重。過去一時文學有「擁羣衆」趨勢，結果羣衆實未得到，却失去了其正領導社會改進民族團結功用。（抗戰後的中國，且證明用文學教育羣衆，這不如運法規教育羣衆又簡便又能得用。）新的文學觀，毫無可疑，它應當在征服社會中層分子着眼。偉大文學作品具有無言之教的功用，既係事實，目前若干作品如只能娛樂二十歲的中學生，將來的文學，還需要它能教育四十歲左右的中年人。我們應當承認，如果四十歲左右的中層分子實在還需要好好施以「人」的教育，是只有偉大文學作品有此能力，別的工具絕不如此方便的。

文學觀既離不了讀書人，所以文學運動的重建，一定還得重新由學校培養，學校奠基，學校着手。把文運從「商場」與「官場」中解放出來，再度與「學術」「教育」攜手，一面可防止作品過度商品化與作家純粹淸客家奴化，一面且可防止學校中保守退化腐敗現象的擴大。（這退化腐敗現象，是到處可見的）。我們還得認識清楚，一個作家在寫作觀念上，能得到應有的自由，作品中浸透人生的崇高理想，與求眞的勇敢批評態

度。方可望收眞正的時代精神與歷史得失加以表現的●

能在作品中鑄造一種博大堅實富於生氣的人格，方能啓發教育讀者的心靈的。這種作家與作品，從表面言來，也許與某一時某一種政治眞理相去甚遠，事實上不過是一小部份政策稍稍不同罷了。也許把這個民族的弱點與優點同時提出，好像大不利於目前抗戰，事實上我們要建國，便必需從這種作品中注意，有勇氣將民族弱點加以修正，方能說到建國！

二十、流行文學三弊

朱光潛

(一)

文學的條件本很簡單，第一是有話值得說，其次是把話說得恰到好處。有話值得說，內容纔充實；說得恰到好處，形式纔完美。像其他藝術一樣，文學必須寓親切情趣於具體意象。情趣與意象欣合無間，自成一新境界，就是值得說的話。沒有親切情趣，自己未曾受感動，決不能感動人；有親切情趣而沒有具體意象來表現牠，喜祇發洩於一笑，悲祇發洩於一哭，境遷情逝，便了無餘蘊。情趣化爲意象，作者纔可作沉靜的回味，讀者纔可由境見情。情趣意象的融合是藝術的胚胎，在心中化育，也可在心中含蓄。在心中含蓄時　牠對於作者自己仍不失其藝術的價值。但是人是社會的動物，每個人都有

把個體生命擴充爲社會生命的希冀，有話總得要說給人聽，守祕密是最苦的事。心裏有話必須說出，而把心裏的話說得恰到好處，結果就是藝術作品。有作品，藝術纔可以由作者傳達到讀者。這裏所謂「恰到好處」頗不是一件易事。一則語言不常能緊跟着思想情感走，每個人都經驗過有話說不出的苦楚，或是所說的和所想的究竟還相差一點的歉意。語言這個工具於寫作者的手裏，如同刀鋸在匠人的手裏一樣，要經過若干艱苦訓練，纔能運用自如。其次，所謂「恰到好處」，以作者爲準與以讀者爲準亦不盡同。在作者看，詞或已達意；在讀者看，仍不必能完全了解。性分修養經驗人各不同，這種了解上的差別是於理應有的。調和折衷或是最穩妥的辦法。「修詞立其誠」，「言之無文，行之不遠」──「立誠」和「行遠」在第一流作品中是並行不悖的。

這番道理本極淺近平凡，但極淺近平凡的也往往極不容易做到。目前流行文學作品，從印行的詩文小說戲劇以至於壁報和課堂習作，都似乎沒有達到這種極淺近平凡的標準。許多寫作者似根本不明白文字是什麼一回事，拿文學做招牌來做種種可笑的勾當，

在文壇上醞釀成一種極不健康的風氣。沒有出息的始終沒有出息，在文壇上鬼混若干年以後，逃不了他們應受的遺忘與消滅。最可憐的一般有志於文學的青年，祇有那一個不健康的風氣做榜樣，盲目地跟着旁人走，到後來是一蟹不如一蟹，糟蹋了許多有爲的青年，也糟蹋了幾顆嶄露頭角的新文學。這篇隨感錄並不敢爲作家說法，祇是站在讀者地位來訴十點苦。章實齋做過「古文十弊」，現在不勉強湊足成數，祇就一時所認爲最重要的指出三點。

（二）

一、陳腐——人常爲惰性所累，就喜朝抵抗力最低的路線走，抵抗力最低的路線是被人踐踏爛熟的路線，在個人爲習慣，在社會爲風俗，爲傳統。習慣和風俗的潛勢力比什麼都大，人常不知不覺地被牠們拖着走，對於和牠們不相容的，總是加以仇視與抗拒。每每個時代之倫理，政治，學術以及全體文化的進展所感到最大阻礙力就是習慣風

俗，就是心理學家所說的「呆板反應」(Stock-Responses)。在文藝方面，習慣和風俗的阻礙力尤其險毒。一種已成作風的僵硬化，一種新興作風的流產或夭折，都是習慣和風俗所伴的惰性在作祟。中國幾千年來文藝篤守傳統，到現在大學國文系還讓一般似通不通的學究把持着，禁止學生談語體文，教他們專做那些似通不通的策論詩賦，就正是中了惰性的毒。不過新文學家也得自己反省：他們在精神上是否真與頑腐學究有什麼不同呢？現在文壇上瀰漫着的是模倣鈔襲的空氣。白話文運動初期，多數人在傳染浪漫派的無聊的感傷，後來又販賣寫實主義，象徵主義，大衆化，種種空洞的名詞，很少有人肯腳踏實地埋頭努力開闢一條自己的路徑，創造出思想體裁內容都度越流俗值得一讀的作品。最重要的原因是寫作者根本沒有文藝的資稟與修養，祇是拿文藝做商業上和政治上的敲門磚。書店老闆今天想出一個花樣，他們如法泡製；明天想出另一個花樣，他們依然如法泡製。文藝變成遊街隊的叫賣，小嘍囉的吶喊，還有什麼風格生命可言！倒霉的是我們花錢買書的讀者，讀來讀去，老是那麼一套，讀了第一篇便不想讀第二篇，越勉強

看下去越覺得煩膩，把一點文學興趣殺得一乾二淨。從前有些慈善家（其中也有不少的僞君子）要勸人行善避惡，便造出許多故事，如某甲放了若干鳥龜的生，後來享了長壽，某乙犯了姦淫，後來自己的妻女顯了招應。這種故事已成爲一種「善書」，「感應篇」，「陰騭文」內容的共通性。談現在流行文學作品——尤其是所謂「宣傳」品——我們常嗅到「善書」「感應篇」之類的氣息。著「善書」，說「聖諭」，以及寫八股文的精神和方法，在任何時代都是要不得的，而現在居然還在那裏滋長蔓延，這是我們最爲新文學危懼的。儘管傳統派批評家吶喊着要永恆性與普遍性，每個藝術作品的境界必定是獨到的，新鮮的。沒有創造，就沒有藝術。所謂「創造」並不是根據一個口號，敷衍成一篇文字，貼上「詩」「小說」或「戲劇」的標籤，而是用適當語言表現出一個具體的境界和親切的情趣。這是資稟和修養的結晶，不是支票或頭銜所能買到的。

二、虛僞——文藝不是一種門面裝飾，而是豐富精神的充溢。文藝的創造多迫於不得已，有話纔得要說。如果心裏本來無話可說，最好就不說話。沒有話可說而勉強要說

，所說的話就變成內心生活貧乏的掩飾，文藝上的虛僞多由此起。虛僞的病根在中國文學史上本來種得很深。從前文人以文字爲應酬工具，做壽序墓誌銘乃至於專門著述，照例都有一套門面語，都要擺一個空心架子，內容儘管很空洞，表面却須顯得富麗堂皇。這是古文的通病，也是八股文和試帖詩的祕訣。牠在新文學中不但沒有剷除，而且因爲受到不健康的外來影響還變本加厲。近代西方文學頗着重細膩的描寫。一間房子，一個人或一條狗，往往須費幾千言來烘托渲染，節目上堆節目，形容詞上堆形容詞。有些人以爲如此纔顯得精細富麗。其實這種寫法本來不盡可爲法，要把事物表現得活躍，着墨太多往往反成障礙。把詞藻當裝飾來掩蓋內容的空洞，在任何文字中都是大病。而且中西文語句構造習慣不同，西文所能承得起的繁詞麗藻中文常承不起。現在許多作家——尤其對外國文儘有一知半解而對本國文則毫無素養者——不明白這個道理，以爲做文章的祕訣在搬弄漂亮詞句，往往寫上滿篇的陳腐而僵硬的形容詞句，不能叫讀者見出一個活躍的境界來。這是窮人擺富貴架子，戳穿了一文不值。這種虛僞是偏在形式方面，以

浮華掩空洞。此外另有一種虛偽起於內容方面。近十年來法國象徵派詩和現代英美詩也一鱗一爪地傳到了中國來，牠們的特徵是竭力撇開尋常蹊徑，用深微的意象音節表現新鮮的情調，做得好就幽深微妙，做得不好就僻窄艱晦。這種作品在西方也祇是少數智識份子的玩藝兒，聊備一格固未嘗不可，決不能認為文學的正宗大道。近來我們的新興作家中也有人在模倣這種作風，成就較好的固然可以啓示學者一種新觀點去感覺事物，對於粗疏陳腐是一劑良藥。但是也有好些人在冒招牌，本沒有象徵詩和現代英美詩的那種情調，（文化背景和社會經驗不同，我們本來很不容易做起那種情調），而偏要做起來像有的樣子，披上一層不易看穿的道袍，叫你猜想其中有如何神祕，等你費許多力量看穿了，原來還是一個空心大老倌，叫你懊悔得不償失。這種勾當有些像走江湖的醫生相士的「法術」，從前人所謂「以艱深文淺陋」，也是目前很流行的一個毛病。

三、油滑——文藝和遊戲在起源上本很接近，他們都是富裕的生命流露於自由活動，都要在現實世界之上另造一個意象世界來應情感的需要。文學家看世界，多少有如看

戲，站在超然的地位，把人生世相中形形色色當作驚心動魄的圖畫去欣賞，對於醜穢罪訛災禍，時而覺得可笑，時而覺得可悲。這種悲笑是獲得啓示後的感動，是對於人生世相較深刻的認識和較雋永的回味，不致逼人走到佯狂或頹廢的路上去。所以文藝是最高度的幽默與最高度的嚴肅超過衝突而達到調和。一個人如果一味嚴肅而沒有幽默意識，對於文學就終身是門外漢；但是因為同樣理由，如果一味幽默而見不到幽默的嚴肅境界，也決不會產生偉大的文學作品。一味嚴肅的人對於文學倒沒有多大危險，因為他們鑽進了清教徒或道學家的圈子裏去，就不會闖進文學的區域來。一味幽默的人們往往把文學當成一種玩世的工具，使文學流爲油滑。西方有一句諺語說：「這世界對於好用思想的人是一部喜劇，對於好動情感的人是一部悲劇。」大概第一流文學作家必能調和思想與感情的衝突而同時見出世界的喜劇的與悲劇的兩方面。有時思想情感乖離，幽默與嚴肅脫節，文學就容易偏向喜劇的諷侃與刺譏方面發達。這種變動發生大半在所謂「理智時代」。古希臘的哲學鼎盛時代和近代歐洲十八世紀都是最顯著的例子。大多數文人在

這種時代對於人生社會的態度是諷刺的，心裏不滿意於現狀，譴責過於悲憫，理智的抗拒多於情感的激動，無可奈何，出之以譏刺，聊博一笑。諷刺文學的發達多少表示心地的僻窄，情感的壓抑或萎靡，以及整個精神生活的不健康。所以諷刺文學最發達的時代也往往是文學水準最低落的時代。我們的這個時代是否偏於理智的，我們不敢武斷，但是情感的壓抑與萎靡却是不可諱言的事實。我們大多數人對於人生社會的態度——如果不祇是叫囂鬼混而確有一個態度的話——是偏向於諷刺的。從魯迅一直到老舍都是如此。諷刺者大半與滑稽玩世者有別，他們還是太認真，出發點還是一副救世心腸，但是諷刺的骨子是天生的，諷刺的面孔是可以假扮的。沒有諷刺的骨子而學得諷刺的面孔，結果就會成了專會諢浪調笑的小丑。年來所謂「幽默文學」頗有這種傾向。提倡「幽默小品」的人也許有他們的見地，不過學他們的人往往一味憨皮臭臉，油腔滑調。壞空氣傳染得特別快，現在不但學生壁報和報紙副刊在學「論語」的調子，就是許多認真的作家也往往在無意之中露出點油腔滑調。這也是文壇上一個很嚴重的病象。

以上所說的三種弊病當然不是流行文學所特有，牠們在中國文學史上老早就種了禍根，不過現在特別現得顯著。自話文運動起來以後，許多人過於興奮，以爲這是中國文學的空前的革命。從外表說，這種看法或不無片面眞理；但是我們放冷靜一點去衡量，就會感覺已往傳統精神最壞的方面還是在「流毒」。眞正的文學革命不祇是換一個語言躯売就可以了事。用文言可以說謊擺空架子，用白話也還是可以說謊擺空架子。這番話並非對白話文表示惡意，文學必用活語言，這道理祇有愚頑者纔會否認。不過語言究竟祇是一種表現工具，表現工具改善了不一定就能保障運用牠的人成爲文學家，就如刀鋸改善了不一定就能保障運用牠的人成爲好匠人是一個道理。而且語言跟着思想走，思想未脫混沌蕪雜的狀態，語言也決不會精妙。眞正的文學革命必定從充實內心生活做起。目前大患，不在表現內心生活的工具不夠，而在內心生活本身的貧乏。關於發展內心生活這一點，我們希望作家們自己有覺悟，肯努力，同時也希望社會少給一點誘惑與箝制。

二十一、小說：作者和讀者

沈從文

（一）

我們想給小說下一個簡單而明白的定義，似乎不大容易。但目下情形，「小說」這兩個字似乎已被人解釋得太複雜太多方面，反而把許多人弄胡塗了，倒需要把它範圍在一個比較素樸的說明裏，個人只把小說看成是「用文字很恰當記錄下來的人事，」且使用這個平凡定義學習了將近十五年，還準備工作二十五年。這定義說它簡單也并不十分簡單。因爲既然是人事，就容許包含了兩個部分：一是社會現象，卽是說人與人相互之間的種種關係；二是夢的現象。卽是說人的心或意識的單獨種種活動。單是第一部分不大夠，它太容易成爲日常報紙記事，單是第二部分也不夠，它又容易成爲詩歌。必需把

「現實」和「夢」兩種成分相混合，用語言文字來好好裝飾，剪裁，處理得極其恰當，方可望成為一個小說。

我并不說小說須很「美麗」的來處理一切，因為美麗是在文字辭藻以外可以求得的東西。我也不說小說需要很「經濟」的來處理一切，即或是一個短篇，文字經濟依然不是這個作品成功的唯一條件。我只說要很「恰當」。這恰當意義，在使用文字的量與質上，就容許不必怕數量上的浪費，也不必對於辭藻過分吝嗇。故事內容發展呢，無所謂「真」，也無所謂「偽」，要的只是恰當。全篇分配要恰當，描寫分析要恰當，甚至於一句話，一個字，也要它在可能情形下用得不多不少，妥貼恰當。文字作品上的真美善條件，便完全從這種恰當產生。

我們得承認，一個好作品照例會使人覺得在真美感覺以外，還有一種引人「向善」的力量。我說的向善，這個名詞的意義，不僅僅是屬於社會道德一方面「做好人」為止。我指的是這個讀者從作品中接觸了另外一種人生，從這種人生景象中有所啟示，對人生

或生命能作更深一層的理解。普遍「做好人」的庸俗鄉愿道德，社會雖異常需要，然而有許多簡單而便利的方法和工具，可以應用，且在那個多數方面極容易產生效果，似乎不必要文學中小說來作這件事。小說可作的事遠比這個大。若勉強運用它作工具來處理，實在浪力而不大討好。（這看看過去多數說教作品多數失敗，即可明白把作品有意裝入一種教義，永遠是一種動人理論，見諸實行并不成功。）至于生命的明悟，使一個人消極的從肉體理解人的神性和魔性，如何相互為緣，并明白人生的各種型式，擴大到經驗以外。或積極的提示人，一個人不僅僅能平安生存即已足，尚必需在生存願望中，有些超越普通動物肉體基本的慾，比飽食暖衣保全首領以終老更多一點的貪心或幻想，方能把生命引導向一個更崇高的理想上去發展。這種激發生命離開一個動物人生觀，向抽象發展與進求的慾望或意志，恰恰是人類一切進步的象徵。這工作自然也就是人類最艱難偉大的工作。我認為推動或執行這個工作，文學作品實在比較別的東西更其相宜。而且說得誇大一點，到近代，這件事別的工具都已辦不了時，惟有小說還能擔當。原因簡

問，小說既以人事作爲經緯，舉凡獨智的說教，夢幻的抒情，都無一不可以把它綜合組織到一個故事發展中。印刷術的進步，交通工具的進步，又可以把這些作品極便利的分布到使用同一文字的任何一處讀者面前去。託爾斯太或曹雪芹過去的成就，顯然就不是用別的工具可以如此簡便完成的！二十世紀雖和十八九世紀情形大不相同，最大不同是都市文明的進步，人口集中，剝奪了多數人的閒暇，從從容容來閱讀小說的人已經不怎麼多，從小說中來接受人生教育的更不會多了。可是在中國，一個小說作品若具有一種崇高人生理想，這理想在讀者生命中保留一種勢力，依然并不十分困難。中國人究竟還有閒，尤其是比較年青的讀書人，在習慣上用文學作品來耗費他個人的剩餘生命，是件很時髦事情。若文學運動能在一個良好影響上推動，還可望造成另外一種人的習慣，即人近中年，當前用玩牌博弈耗費剩餘生命的方式，轉而爲閱讀小說。

可是什麼作品可稱爲恰當？說到這一點，想舉一個例來作說明時，倒相當困難了。因爲好作品多，都只能在某一點上得到成功。譬如用男女愛情作爲題材，同樣稱爲優秀

作品的作品，好處就無不有個限制。從中國舊小說看來，我們就知道世說新語的好處在能用素樸文字捕捉保存魏晉間人物行爲言語的風格或風度，相當成功，不像唐人小說。至於唐人小說的好處，又是處理故事時，或用男女愛憎恩怨作爲題材（如霍小玉傳李娃傳），或用人與鬼神靈怪戀愛作爲題材（如虬髯客傳柳毅傳），無不貼近人情。可是即以貼近人情言，與明代小說金瓶梅又大不相同。金瓶梅的好處，卻在刻畫市井人物性情，從語言選用上見出卓越技巧。然而同是從語言控制表現技巧，與清代小說紅樓夢面目又大異。紅樓夢的長處，在處理過去一時代兒女癡細感情，恰如極好宋人畫本，一面是異常眞實，一面是神韻天成。……不過就此說來，倒可得到另外一種證明，即一個作品其所以成功，安排恰當是個重要條件。只要恰當，寫的是千年前活人生活，固然可給讀者一種深刻印象，即寫的是千年前活人夢境或憑空幻想，也同樣能夠眞切感人。三國演義在歷史上是不眞的，毫無關係，西遊記在人事上也不會是眞的，同樣毫無關係。它的成功還是「恰當」，能恰當給人印象便眞。那麼，這個恰當究竟應當側重在某一點上

？我以爲一個作品的恰當與否，必需以「人性」作爲準則。是用在時間和空間兩方面都「共通處多差別處少」的共通人性作爲準則。一個作家能瞭解它較多，且能好好運用文字來表現它，便會成功，一個作家對於這一點缺少理解，文字又平常而少生命，必然失敗。所以說到恰當問題求其所以恰當時，我們好像就必然要歸納成爲兩個條件，一是作者對於語言文字的性能，必需具敏銳的感受性，且有高強手腕來表現它，二是作者對於人的情感反應的同差性，必需有深切的理解力，且對人的特殊與類型能明白刻畫。

換句話說，小說固然離不了討論人表現人的活動事情，但作者在他那個作品的製作中，却儼然是一個「上帝」。這自然是一種比喻。我思想是他應當有上帝的專制和殘忍，細心與耐性，透明的認識一切，再來處理安排一切，作品方可望給人一個深刻而完整的印象。在寫作過程中，「天才」與「熱情」常常都不可免成爲毫無意義的名詞。所有的只是對人事嚴密的思索，對文字保持精微的敏感，追求的是那個「恰當」。

（二）

關於文字的技巧與人事理解，在過去，這兩點對於一個小說作家本來不應當成爲問題。可是到近來却成爲一個問題，這有一種特別原因，即近二十年中國的社會發展，與中國新文學運動不可分，因此一來小說作家有了一個很特別的地位，這地位也有利，也有害，也幫助推進新文學的發展，也妨礙偉大作品產生。新作品在民十五左右已有了高品價值，在民十八又有了政治意識，風氣習慣影響到作家後，作家的寫作意識，不知不覺從「表現自我」的成爲「獲得羣衆」。於是留心多數，再想方法爭奪那個多數，成爲一種普遍流行文學觀。「多數」既代表一種權力的符號，即到它即可得到「利益」，得到利益自然也就象徵「成功」。跟隨這種習慣觀念，便不可免產生一種現象，即作家的市儈工具化與官僚同流化，尤其是受中國的政治習慣影響，爲民主精神的應用，與政治上的小幫閒精神上有點相通處，到時代許可競賣競選時，這些人就常常學習諸鼓舞羣衆來

爭奪奔來，寫成作品具宣傳味，且用商品方式推銷，作家努力用心都不免用在作品以外。惟其如此看待做，因此一來，作者的文字技巧與人事知識　當然都成為問題了。這只要看他們看看當前若干作家如何把作品風格之獲得有意輕視，在他們作品中，又如何對於普通人情的種種疏忽，就可明白近十年來的文學觀，對於新文學作品占有多大意義，新的文學寫作觀，把「知識」重新提出又具有何等意義了。作品在文體上標風格無個格可言，這也就是本宗旨頭上書說的「時代」意義。文學在這種時代下，與政治大同小異，就是多數庸俗分子的抬頭和成功。這種人的成功，一部分文學作品便重新回到「禮拜六」派舊作用上去，成為裝飾，成為消遣品。若干作家表面上在為人生事門，說得莊嚴，其實庸俗感覺甚至不可想像。政治上的政策變動性質特別大，這些人承受討好心切，忽而彼然而此的跳猴兒戲情形，更是到處可見，因此寫成的作品，卻以消遣品而論，也很少有能保存到五年以上，受時間淘治，還不失去其消遣意義的。提及這一點時，對於這類作家一般作到多數的作家與作品，并不想作何等嘲諷。不過說明這種現象為什麼而來。

必然有些什麼影響而已。這影響自然很不好，但不宜派到某一個作家來負責。這是「時代」！

想得到讀者本不是壞事。一個作者擧筆有所寫作，自然需要讀者。需要多數讀者更是人之常情。因爲寫作動機之一種，而且可說是最重要的一種，超越功利思想以上，從心理學家說來，即作品需要多數重視，有可抵補作者人格上的自卑情緒，或增加他的自高情緒。抵補或增加，總之都重在使作者擱入生命得到穩定，覺得「活下來，有意義。」若得到多數不止抽象的可以穩定生命，還可望從收入增多上具體的穩定生活，那麼一個作家有意放棄多數離開多數，也可以說不僅是違反流行習慣，還近於違反動物原則了。因爲動物對於生命的感覺，有一個共通點，即思索的運用，本來爲滿足食與性而有，卽不能與這兩種本能分開。多數動物只要能繁殖，能吃喝，加上疲乏時那點睡眠，卽可得到生命的快樂。人既然是動物之一，思想頗常貼近地面，不離泥土，集中於滿足「食」與「性」，得到它就儼然得到一切，當然並不出奇。

可是這對於一般人，話說得過去。對於一個作家，又好像不大說得過去。為什麼？為的是作家在某種意義上，是比較用開明腦子在客觀上思索人生，研究人生，而且要提出一種意見表示出人生應有些事與普通動物不同的。他有思索，他要表現。一個人對人生能作較深的思索，是非愛憎取予之際，必然會與普通人不大相同。這不同不特要表現到作品上，還會表現到個人行為態度上！

所以把寫作看作本來就是一種違反動物原則的行為，又像是件自然不過的事情。為的是他的寫作，實在還被另外一種比食和性本能更強烈的永生願望所壓迫，所苦惱。他的創作動力，可說是從性本能分出，加上一種想像的貪心而成的。比生孩子還更進一步，即將生命的理想從肉體分離，用一種更堅固材料和一種更完美形式保留下來，個體雖不免死亡，保留下來的東西卻可望百年長青。（這永生願望，本不是文學作家所獨具，一切偉大藝術品就無不由同一動力而產生。）願望既如此深切，永生意義，當然也就不必需普通讀者來證實了！他非寫不可，從工作的完成中就已得到生命重造的快樂。讀者

有無是非所不計的。

（三）

爲什麼我們有這種抽象的永生願望？這大約就是我們人類知識達某種程度時，能夠稍稍離開日常生活中的哀樂得失而單獨構思，就必然會覺得生命受自然限制，生活受社會限制，理想受肉體限制，我們想否認，要反抗，盡一切努力，到結果總必敗北。這敗北意思就是活下來總不能如人意，即這種不如意的生活，時間也甚短促，不久即受生物學的新陳代謝律所拘束，含恨齎志而死。帝王螻蟻，華屋山丘，一剎那間即不免同歸消滅於烏有之鄉。任何人對死亡想要逃避，勢不可能。任何人對社會習慣有所否認，對生活想要衝斷藩籬，與事實對面時，也不免要被事實打倒。個人理想雖純潔崇高，然而附於肉體的動物基本欲望，還不免把他弄得拖泥帶水。生活在人與人相互相依的社會中，和多數人哺糟啜醨，已感覺狗猪着了，更何況還有人連這種貼近地面的平庸生活

也變成可望而不可及？有些人常常爲社會所拋棄所排斥，生活中竟只能有一點同情，或竟只能作一點極可憐的白日夢。一個作者觸着這類問題時，豈有不很痛苦的！然而活下來是一種事實，不能否認。自殺又違反生物的原則，除非神經衰弱到極端，照例不易見諸實行。人既得怪寂寞痛苦的勉強活下來，綜合娛樂要表現的兩種意識，與性本能結合爲一，所以說，寫作是一種永生願望。試從中國歷史上幾個著名不朽文學作家遺留下的作品加以檢查，就可明白離騷或史記，杜工部詩或曹雪芹小說，這些作品的情形，大都相去不遠。我們若透過這些作品的精深博大，從更深處加以注意，便自然會理解作者那點爲人生而痛苦的情形。這痛苦可說是惟有寫作，方能消除。寫作成後，願望已足，這人不久也就精盡力疲，肉體方面生命之火已告熄滅，人便死了。這種作者所遺留的作品，在作者生前，有無讀者，就不會爲作者本人特別關心。人一死去，自然與讀者相離更遠了。然而作品永生，却無多大問題。

這個「永生」，我指的不是讀者數量上問題，因爲一個偉大作家的經驗和夢想，旣

已超越世俗甚遠，經驗和夢想所組成的世界自然就恰與普通人所謂「天堂」和「地獄」鼎足而三，代表了「人間」，雖代表「人間」，却正是平常人所不能到的地方。讀者對于這種作品的欣賞，短時間决不會有許多的。世界上偉大作品，能在人的社會中長久存在，且在各種崇拜，讚美，研究愛好，以及其他動人方式中存在，其實便是一種悲劇。正如紅樓夢題詞所載題詞：

「滿紙荒唐言，一把酸辛淚，都言作者癡，誰解其中味？」

從作品瞭解作者，實在不是一件容易事。所以一個誠實的作者若需要讀者，需要的爲是那種少數解味的讀者。作者本感情觀念的永生，便靠的是那在各個時代中少數讀者的存在，實證那個永生的可能。對於在商業習慣與流行風氣下所能獲得的多數讀者，有心疏忽或不大關心，都勢不可免。

另外還有一種作家，寫作動力也可說是爲痛苦，爲寂寞，要娛樂，要表現。但情緒生活相當穩定，對文學寫作看法只把它當作一種中和情感的方式。平時用於應世的聰明

才智，到寫作時即變成取悅讀者的關心，以及作品文字風格的注意。作品思想形式自然能追隨風氣，容易爲比較多數讀者接受。因此一事，「成功」是必然的事。作品在社會上有時也會被稱爲「偉大」，只因爲它在流行時產生功利作用相當大。這種作家在數量上相當多，作品分布比較廣，也能產生良好影響，即使多數讀者知稍稍向上也能產生不好影響，即使作者容易墮落，成爲一時風氣。文學史上還留下許多的篇章，便是這種作家的作品。

另外又還有一種作家，可稱「新時代」產物。或受了點普通教育，爲人小有才技，或辦黨從政，出路不佳，本不適宜於與文字爲緣，又并無什麼被壓抑情感願望迫切需要表現，只因爲明白近二十年有了個文學運動，在習慣上文學作家又有了個特殊地位，一個人若能揣摩風氣，選定一種流行題目，抄抄撮撮，從容寫作，就可很容易的滿足那種動物基本欲望，於是這種人一同來作文學運動，來充作家。寫作心理狀態，完全如科舉時代的應制，毫無個人的認識和興趣在內。然而一個作家既兼具思想領導者與雜耍技藝

人兩種身分，作品又被商人看成商品，政客承認為政治場面點綴品，從事於此的數量之多，可以想像得出。人數既多，龍蛇不一，當然也會偶然有些好作品產生。不過大多數實無可言。然而要說到「熱鬧」或「成功」時，這些作家的作品，照例是比上述兩種作家的作品還容易熱鬧成功的。只是一個人生命若沒有深度，思想上無深度可言，雖能捉住題目，應制似的產生作品，因緣時會，作偽售巧，一時之間得到多數讀者，這種人的成就，是會受時間來清算，不可免要隨生隨滅的。

（四）

好作家固然稀少，好讀者也極難得！這因為同樣都要生命有個深度，與平常動物不同一點。這種生命深度，與通常所謂「學問」積累無關，與通常所謂「事業」成就也無關，所以一個文學博士教授，不僅不能產生什麼好文學作品，且未必即能欣賞好文學作品。普通大學教育雖有個習文學的文學系，亦無助於好作品的讀者增多或瞭解加深。不

良作品在任何時代都特別流行，正反映一種事實，卽社會上有種種原因，讓許多人生下來莫名其妙，活下來實無所謂，上帝雖儼然給了他一個腦子，許他來單獨使用這個腦子有所思索，總似乎不必要，不習慣。這種人在學校也熱誠的讀莎氏比亞或曹子建詩，可是在另外一時，却用更大熱誠去看報紙上刊載的美人腿和三腳貓。提到這一點時我們實應當對人生感到悲憫。因爲這也正是「人生」。這不思不想的動物性，是本來的。普通大學教育雖在四年排定了五十門課目，要他們一一習讀，可并無能力把這點動物性完全去掉。不過作者既有感於生命重造的宏願和堅信，來有所寫作。讀者自然也有想從作品中看出一點什麼更深遠的東西，來從事閱讀。這種讀者一定明白人之所以爲人，爲的是腦子發達已超過了普通動物甚遠，它已能單獨構思，從食與性兩種基本願望以外玩味人生，理解人生。倘生活下來一種享受，卽是這種玩味人生，理解人生。或思索生命什麼是更深的意義，或追究生命存在是否還可能產生一點意義。如此或如彼，於是人方漸漸遠離動物的單純，或用推理歸納方式，或單憑夢幻想像，創造出若干抽象原則和意義

。我們一代復一代便生存在這種種原則意義中或因這種種原則意義產生的「現象」中。羅素稱人與動物不同處、就有「遠慮」，這自然指的是人類這種精神向上部分而言。事實上多數人與別的動物不同處，或許就不過是生活在因思索產生的許多觀念和工具中罷了。近百年來這種觀念和工具發達不能一致，屬於物質的工具日有變遷，屬於精神的觀念容易凝固，因此發生種種的衝突，也就發生各式各樣的悲劇。這衝突的悲劇中最大的一種，即每個民族都知道學習理解自然，征服自然，運用自然，即可得到進步，增加幸福。這求進步幸福的工具，雖日益新奇。但涉及人與人的問題時，思想觀念就依然不能把戰爭除外，而且居然還把戰爭當作競爭生存唯一手段。在共同生活方面，集羣的盲目屠殺，因工具便利且越來越猛烈。一個文學作家如果同時必然還是一個思想家，他一定就會在這種現象上看出更深的意義，若明白戰爭的遠因實出於「工具進步」與「觀念凝固」的不能兩相調整，就必然會相信人類還可望在抽象觀念上建設一種原則，使進步與幸福在明日還可望從屠殺方式外維繫。他不會否認也不反對當前的戰爭，說不定還是特別鼓吹持

久戰爭的一分子，可是他也許在作品中，却說明白了這戰爭的意義，給人類一種較高教育」一個特殊的讀者，他是樂意而且盼望從什麼人作品中領受這種人生教育。

若把這種特殊讀者除外不計，普通讀者來分一分類時，大致也有三種：一個人多問雜記，讀的書相當淵博，自有別的專業，惟已養成習慣，以閱讀文學作品來耗費剩餘生命的。這種人能有興趣來閱讀現代小說的，當然并不怎麼多。二是受了點普通教育，或尙在學校讀書，或已服務社會，生來本無所謂，也有點剩餘生命要耗費，照流行習慣來讀書的，既照流行習慣讀書，必不可免受流行風氣趣味控制，對於一個作品無辨別能力，也不需要這種能力。這種讀者因普通教育發達，比例上佔了一個大多數。三是正在中學或大學讀書，年紀青，幻想多（尤其是政治幻想與男女幻想特別多），因小說總不外革命戀愛兩件事，于是接受一個新的文學觀，以爲文學作品可以教育他，需要文學作品教育他（事實上倒是文學作品可以娛樂他饜足他某些青年期不安定情緒），這種讀者情感富餘而興趣實在不高，然而在數量上倒頂多。若以當前讀者年齡來分類，年紀

過了三十五，還帶着研究興趣或欣賞態度的讀者，實在并不多。年紀過了二十五，稍習慣下把文學作品當成教育修養的工具來閱讀的數目還是不甚多。唯有年齡自十五到二十四歲之間，把新文學家看成思想家，社會改革者，藝術明星，三種人格的混合物，充滿熱誠和興趣，來與新作品對面的，實在是個最多數。這種多數讀者的好處是能夠接受一切作品，消化一切作品。壞處是因年齡限制，興偶不可免在市儈與小政客相互控制的文學運動情形中，興趣易集中於一種流行與并不怎麼高明的傑作。

（五）

將討論到近二十年來新文學運動的過去以及將來發展時，我們還值得把這部分讀者看得重要一些。因爲他們其實都在有形無形幫助近二十年新出版業的發達，使它成爲社會改革工具之一種，同時還支持了作家在社會上那種特殊地位。作家在這個地位上，很容易接受多數青年的敬重和愛慕，也可以升官發財，也可以犯罪致死，一切全看這個人

運用工具的方法態度所定；所以無從一個文學運動理論家觀點看來，好作家有意拋棄這個多數讀者，對讀者可說是一種損失，對作家也同樣是一種損失。這種讀者少不了新文學作品，新文學作品也少不了他們。一個好作品在他們生活中以及此後生命發展中，如爾得其法，所能引起巨大的作用，顯然比起別的方面工具來，實在大得多大得多。然而怎麼一來，方可望使這種作家對于這種多數讀者多有一分關心？這種讀者且能提高他的欣賞興趣，從大作品接受那種較深刻的觀念？在目前，文學運動理論者，似乎還無什麼有力的意見提出。

我們也可以那麼說，關於有意教育對象而寫作這件事，期之於第一等作家，勢無可望。至於第二種作家呢，希望倒比較多。至於第三種作家呢？我們卻已覺得他們太關心讀者，許多本來還有點成就的作家，都因此毀了。我們只能用善意盼望他們肯在作品上多努點力，把工作看得莊嚴一點，弄出一些成績。怕的是他們只顧教育他人，忘了教育自己，末了還是用委員黨事資格和讀者對面，個人雖儼然得到了許多讀者，文學運動倒

把這一羣讀者失去了。

一面是少數始終對讀者不能發生如何興趣，一面是多數照老辦法爭奪羣衆爲目的，所以說到這幾，我們實解着了一個明日文學運動的問題。我們若根據這件事還可以容許理論者表示一點意見，留下一些希望，應當從某一方面來注意？個人以爲理論家先得承認對第一種作家，主張領導獎勵是末節小事，實不必需。這種作家需要的是「自由」，政治上負責人莫過分好事來節制它，只要能用較大的寬容聽其自由發展，就很好了。至於第三種作家呢，如政治上要裝幌子，以爲旣獎勵就可領導，他們也樂於如此「官民合作」那就聽他們去熱鬧好了。這些人有時雖眞少一點誠實，善於譸張爲則，捧場湊趣，因此在社會也一時彷彿有很大影響。不過比起社會上別的事情來，也不會有更了不得的惡影響。這些人的作品雖無永久性，一時之間流行亦未嘗不可給當前社會問題增加一種忍受能力與選擇能力。但有一點得想辦法，即對於第二種不好不壞可好可壞的作家，如何來提出一種客觀而切實意見，鼓勵他們意識向上，把寫作對於人類可能的貢獻，重新

有一個看法。在他們工作上，建立起比「應付目前」遠崇高一些的理想。理論者的成就如何，從他氣質上大約可以決定：凡帶政客或文學教授口吻的，理論雖好像具體，其實卻極不切題，恐無何等成就。具哲學與詩人情緒的，意見雖有時不免抽象蹈空，卻可望有較新較深影響。這問題與我題目似乎相去一間，越說下去恐與本題將越離遠了，所以即此爲止。

一個作家對於文學運動的看法，或不免以爲除了文學作品本身成就，可以使作品社會意義提高，并刺激其他優秀作品產生，單純的理論實在作不了什麼事。但他不一定輕視具有良好見解的理論，這一點應當說明白。目下有一件事實，即理論者多數是讀書多，見事少，提出來的問題，譬如說「小說」這麼一個問題罷，一個有經驗的作家看來，就總覺得他說的不大接頭。所以說不定關於這類意見，一個作家可能盡的力，有時反而比理論者多。

二十二、阿物，超我，與文化

林同濟

（一）

心理分析學鼻祖福羅特（Freud）因為是猶太人的關係，於希特勒併吞奧國時避難亡命於英國，兩年前不幸抑鬱逝世了。他的「唯性主義」人人皆知。儘管學術界的反對者到今日還是勢力不減，但唯性論影響到一般文學藝術以及普通人的思想者，實普遍而深入。

近年來他倒有Id，Ego，Super-ego之說，和他的高足阿德勒（Adler）的高卑情結理論大有掩映相成之處。福羅特的主要目的本在了解個人的心理狀態與活動。但他所發明的許多概念，大可以幫助我們了解文化以及社會上種種現象。大家談社會文化，動

不斷就兼過斯賓塞、摩根、馬克斯等等，也許換一換口味，採用福羅特的心理看法，可以取得一二個新穎的收穫——

Id可譯爲「阿物」：是人們性心中的一種邁進力，一切本能衝動後面的原動力。它是無意識的，無理性的；是一團情慾，一團原始存在的情慾，不斷地要求滿足，要求立時的無條件的滿足。在其自求滿足中，它是毫不顧實際的利害，更不顧道德上的是非。

Ego或「自我」，大體上是有意識的，是邏輯的。它可說是人們心中的靈明，能認識環境，認識實際的。它的作用在駕馭「阿物」使其精力得相當的宣洩而又不致與外面的環境發起正面的衝突。

孩童之期，這個聰明的自我，尚未十分發達，十分強健。其時駕馭阿物，禁制阿物之處，往往有不得不借力於父母的威權者。於是父母的權威，不期然而然的成爲孩童心理中的一部分。所謂 Super ego 或「超我」者，即由是產生。超我可說是孩童最初的道德觀，可與一般人所謂「良心」者比擬，但其嚴肅不假借的精神只有過之而無不及。

阿物的行動原則是享樂，快意。自我的行動標準是利害，現實。超我的行動型式是禁制，權威。

社會與文化都是根據在相當的公共生活，公共行爲之上。將阿物加以相當的禁制，乃文明生活之必需。但禁制太甚，則個人身心上摧殘過甚而種種變態的表現不免要隨之而產生。自我的永遠難題是：如何在阿物，超我，與環境三者之間，尋求一種適當的關係。

這也就是人類社會的永遠難題—平衡發展的社會制度與文化結構就是要如何設法使自我得到充分發揮與運用的機會，以免阿物，超我，與環境任一者之畸形發展與過度肆威。

（二）

中國傳統倫理下的社會，如果用福羅特的術語來形容，可說是一個經典的「超我獨

信條」。敬順長老，謹行古訓，遵守慣例，反對新奇異端——那一個不是表顯出超我的威風，在這個四面楚歌的超我壓力下，阿物處處遭禁制，遭呵斥。阿物不斷地被摧殘，而個人的邁進力，個人的生機熱情當然也消磨殆盡。中國的傳統社會，就好像舊約中以色列十誡命一般，到處逢源，都是「你不應當」四個字！你不應當做這個，你不應當做那個，……非禮勿視，非禮非聽，非禮勿動！哀我中華人，可做的事在那裏？

五四以來的種種解放運動，根本意義就在要減殺數千年來超我的權威。反而觀之，也就是給阿物以空前的宣洩機會。

阿物得宣洩是一種極含危險性的現象。阿物任意橫行便是社會離心力的爆發——它要分散不要團結，要破壞不要建設的。然而在當日那「世紀的末造」，不破壞，從何建設？有超我萬能的當年，就不得不有阿物衝盪的五四。這種情勢，彷彿文藝復興時代的歐洲：有中世紀的超我世界，便有文藝復興的阿物怒號。

然則中國的問題是不是簡簡單單地只要一味解放，解放而又解放？

曰，唯唯，否否！這裏面情形乃有大大不簡單的一點在。

上次歐洲大戰後，歐洲大陸上已經明顯地露出了一個新動向：就是要再度壓制阿物而建立一個「新超我」──用普通話講，就是說 個人自由主義的沒落，集團主義的代興。其實這種動向，在拿破崙時代已經開始萌芽，不過到最近二十年才開花結果。蘇聯、德、義幾個極權國家，因為內在外在因素的急轉，把這個集體主義的面目，用了一種過激的以至誇張的手段與形式表達出來。英國美國，處境稍緩，所以表達的形式也復略見溫和。事實上各國雖有極權甚至專制之不同與夫民主獨裁的區別，骨子裏，不管願意不願意，都走上一個確定的路徑──一種「新超我」的形成。組織化，合理化，分工互利之呼聲，必要取放任平等的口號而代之。這是必然的趨勢。目前世界各國決鬥，誰勝誰敗，只能影響到這個新超我形成速度的緩急，程度的深淺，而絕對不能把這個新動向反掌間變成為「阿物復辟」的現象。

却是，一點必須認清：歐西將來的新超我世界，與中世紀，必定絕不相同。根本原

因：歐洲人的阿物已經過了一番充分的解放，自覺，與發揮。將來的新超我乃黑格爾所謂「反後之反」與反前之正，必定迥異其趣的。

這裏就是我們中國人的大難題了。人家已經大步踏進了「反後之反」的境界。我們究竟是行到那個田地呢？

分明我們的阿物還沒得個充分的眞正的解放。我們的阿物儘管經過了五四的狂飆，還依舊沒得着機會恢復它的天然靈機。我們不配接收新超我。但，整個世界急轉直下的潮流，又緊迫着我們，非趕急製造新超我不可。

這也就是我們文化的使命。人家花費了數百年的工夫，解放阿物，解放個性，現在正好開始建設新超我，加緊羣體的組織。我們却要同一時間內，兩者並行，一面趕造強有力的個人，一面趕造有力的社會與國家。這兩個目標，最容易衝突不過，但平行推進，並不是不可能。這就看我們政治家，思想家的藝術是不是夠高明夠微妙了。

二十三、廿年來思想轉變與綜合

林同濟

（一）

二十年前的今天，是五四新文化運動霹靂開頭的日子。我們願借這個機會作一番觀往察來的工夫。我們要問一問：這二十年來中國一般的思想潮流大體上有沒有一個可以指明的動向？這個動向的中心母題什麼？作用在那裏？

我說，一般的思想潮流。這與我另文所討論的『第三期的中國學術思潮』，內容兩異。那一篇的對象是集中在學術方法論一問題。這一篇泛論社會上一般的思想或人生觀。當然，兩者之間多少也都有些聯繫性。

（二）

五四新文化運動，內容本甚豐滿，甚複雜。它一方面把西方文化內的各因素、各派別，蹤錯雜沓地介紹過來，一方面又猛向整個中國的傳統文化，下個顯明的比照，劇烈的批評。實百花爭發的初春，盡眩目蕩心之熱致。

然則當日的新文化運動不過是一場五花八門的「雜耍」嗎？曰，唯唯，否否！在那豐富，複雜，以至矛盾的內容中，我們可以尋出一個顯明的主旨，中心的母題。這個主旨與母題可說是個性的解放——把個人的尊嚴與活力，從那鱗甲千年的「吃人的禮教」裏解放出來，伸張出來！五四新文化運動所以成爲一個自具「統相」運動者在這裏。它在我們當代國史上所發生的主要作用也在這裏。

解放在當日，是絕對必須的。但，解放的成績不算圓滿。事後十年間——其實乃直至今日——我們一般社會上實際行爲的表現，一方面總嫌是個性不夠伸張，個力不夠活躍，另一方面却又感得決雜擬藩，流弊已甚。正所謂舊的秩序已經否定，新的秩序無法誕生！

有什麼出路呢？

理論上可能的出路很多。但實際上所「必取」的路線只有一個。十年來國際大政治的蛻變，是把法國革命後歐洲文化所表現的「大戰國時代」加強地，急轉直下地，表演出來。對這個惡劣無情的大現實，我們不但無法躲避，並且竟成為直接受殃的第一人。九一八至七七，我們國家所遭遇的惡運乃緊迫着我們思想界及時作適應。五四的作風必須向另一路線轉換，也只有向一個路線轉換：就是，個性解放的要求一變而為集體生命的保障。八一三抗戰展開以來，集體生命，民族安全一感覺，更無疑地成為我們思想界的最高主題。

由個人的個性解放到民族的集體認識——這是五四到今天中國一般社會上思潮所經的康莊大道。不消說，這並不是說五四新文化運動裏不會含有民族集體的意識，也不是說目前民族生存運動的高潮中再也沒有保留些（並且應當保留）個性解放的種子。正相反！文化以及思想潮流的連續性、互動性，誰都認得。我們此處所指明由個體到集體的

路線，不過是指明不同的時期有不同的注意點，有不同的重心。因其重心的不同，兩界說其前後的體相的兩異。這解注應當是合理，是可用的

本來中國的問題，由內面的各角度看，也許所見各異，但由整個國家在世界政治中的情勢看去，則遠自鴉片戰爭以來，就始終是一個徹頭徹尾的民族生存問題。說到底，一切是手段，民族生存才是目標。在民族生存的大前提下，一切都可談，都可做。在民族生存的大前提外做工夫，無往而不凶。這是百餘年來大戰國局面排下的鐵算——儘管我們的辯證邏輯家，形式邏輯家，在那裏大嚷其不然。所以，五四新文化運動的毛病並不在其談個性解放，乃在其不能把這個解放放在一個適當的比例來談，放在民族生存的前提下來鼓勵提倡。（最少其實際的流弊是如此。）這與後來我所謂「第二期的」唯物論者毛病類似。這些論者的毛病也並不在其談階級鬥爭之太多，乃在其情緒熱烈之頃總喜歡到民族生存的範疇外大叫他們那一套的「打倒」與「推翻」。

一切是工具。民族生存必須是目標。因此，如果我們的論斷不錯，如果二十餘年來

的中國思潮確是側重到民族生存，那麼，我們儘可以肯定說，這動向是合於時代的中心需求的。

（三）

抗戰將屆四週年，大家都在鼓吹此後思想文化的建設。但如何建設？以何建設？在在都生問題。也許一個初步工作是就上列所述的動向仔細地尋繹其涵義，一面多方思索其細目，一面分途發揮其作用。

我們這個民族集體的思潮，本來就不是一曲淺窄的澗谿。它是一道澎湃大河，其潮源也多，其浸注也遠。若干年來，奔流所到，實映着幾條犖犖大則，都充滿了劃時代的意義的。好好發展，可以爲未來放無限的光明　輕輕放過，也可能曇花一現，甚或流爲舊勢力的另一翻新。談中國當代文化者不可不及時求一個新認識，新綜合。

（一）從自由到皈依。——自由兩個字是個性解放的理論基礎，也是個性解放的實

現方式。自由者，由自我的意志爲立場而作不受外力牽制的行動之謂。在當年宗法社會壁壘森嚴的壓力下，自由兩個字無疑地是中國青年的無上福音。把自我看做超出一切而存在，脫了一切而仍有價値的一物，纔是快事！然而經不多時一般感覺敏銳之人，卻已能恍然發現對面的眞理：如果人們需要『自由』Freedom人們也必要『皈依』Attachment。無論由物質或精神生活着眼，自我終是『未能自給』的一物。它終須皈依於更大於我者而存在，而取得存在的意義與價値。如果五四時代青年們都感得擺脫家庭束縛的愉快，最少九一八之後，一般智識份子已能深切體驗自我確確不能離開國家而生存。對家庭自由，必須向國家與民族皈依。越是不爲小家庭的一份子，我們靈魂深處越要渴求做大社會的一員。而我們於是乃發現了一條微妙的眞理：有所皈依的慰藉，竟乃是追求自由的前提。自由是應當談的，但無皈依不足談自由！我們對人生，確比五四時代多這個深一點的認識。

（二）從權利到義務。——自由是要脫離外力的阻礙，權利的爭取乃是進一步前向

個體提出積極的要求。它站着自我需要的立場，而公然向社會索取供應與滿足。是個人反叛社會的武器，個人對社會取得債權者資格的買符。反而觀之，義務一觀念卻根本以社會的需要與集體的生存爲前提。它承認社會對我有大恩，而採取一種債務者的態度。它承認集體是個體存在的條件，而甘願作一個效忠的服務者。換句話說，五四時代是十八世紀法國人權思想復甦之時辰；九一八以後卻大有馬志尼義務人生觀代起之傾向。原來一個自成體系的文化，發展到它的鼎盛時代的前夕與初期，都有權利學說之出現。後來，公共秩序，團體組織的需求，隨着戰國局勢之尖銳化而日形緊急，於是義務人生觀必定要借手於種種的形式還而抬頭。歐洲的思想在十九世紀下半葉早已開始向這方面發展。我們的最近動向，表示我們對時代也頗有應付的「靈機」。權利可愛，義務卻是必須！只可惜我們還沒有格林，卜桑克一類人出來作一番有系統的發揮。

（三）從平等到功用。——五四時代是要求平等的時代，它要打翻宗法的差級思想，所以要揭起平等的旗幟。本着一種簡單化的德謨克拉西精神，我們當日於推行平等觀

今時竟往往只偏面採取邊沁「一個人只算一個人」的格言，而忘了他的「最大數的幸福」之主張。深一層看，平等一概念除作為主張「人格尊嚴平等」「法律前保障平等」之解釋外，不宜再作無限度的解釋。平權兩個字是打倒畸形特權的好武器，但終不是組織合理社會的最後標準。近年來「組織化生活」「公共工作」各觀念，好像只開始惹起一般人的注意。這個感覺，如果能充量發展下去，而同時又能預防反面的流弊，使傳統的官僚，不至乘機復活，則我們將要理會所謂社會及人生問題者，與其說是平等平權問題，不如說是整個集體中彼此個體的「功用」Function 問題。平等是解放個體的口號。功用是發展組織生活，發揮集體效能的基念。最可能的合理與得力的社會模型，不是一切皆平等，乃是人人得其用——每一個人可以有他的相當機會來達到他所特能特有的功用。

（四）從幻想到現實。——以個體個性為中心，多不免有一種「內傾於心」的趨向，而專作玄理上的絕對體之探討。所謂超空間超時間的理想國，烏託邦，往往不由自主

地會從中湧出。在這一點看去，五四時代可說是幻想時代。五四的每個青年都暗中自有他的一個理想國，他的一套革命論。有理想所以表現有朝氣。這點無疑地是個可喜的現象。但，「純內心」的理想也不是光明的福音。脫離了現實而談理想，談信仰，則理想也，信仰也，主義也，歷史觀，革命論也，都很容易變成爲一種閉門造車的偏見。在三年載浪漫任情的固執追求中，斷送了數百萬蒼黎的生命！抗戰發生，大家目光一轉，由浪漫的純理想一轉而到客觀的大現實。最高的需要是如何抵抗敵人。抗戰建國綱領既然由各黨派莊嚴地正式地宣布接受，讓大家索性卽在這個綱領下力謀所以抵抗侵略的「辦法」。在這個苦戰死戰的大艱難中，國民對任何個人或政黨所期期索求的，不是「你的主義是否更高明？」乃是「你對抗敵是否有積極的辦法與成就？」如果我們觀察不誤抗戰愈久，一般思想界的精神必要愈加現實化。烏託邦情緒所產生的「鷸蚌政治」irre-conciliable politics，再也不能博得國民的同情與容縱。理由簡單：鷸蚌陣打不倒日本的——憑你十分理想化！

（五）從理論到行動。——把你的理想或玄想洋洋大觀地發爲理論，在本身也許難能可貴。只是大實現已歷到頭來，不容你我在那裏囂囂揣說。當年傾倒一世的口號，標語，以及娓娓動人的計劃，方案，到今日已是過時之裝，引不起大家的欣賞與敬慕。儘管官家王府依舊殷勤製造文章，一般國民攢頭爭看的卻是你們實際的工作如何。行動是時代的呼聲。這個呼聲，我看不但「反空言」，還要充滿「反唯識」的傾向的。對我們這個多議論少成功的古國，括過來一陣「反唯識」的秋風，所得未必不勝於所亡？

（六）從公理到自力。——談到行動，最關鍵的就是「力」。五四運動給當巴黎和會之秋，我們多少都中了人家「公理戰勝」「精神克服」的一套宣傳，遂貿貿然趾高氣揚妄認此後大同的世界只須由那三五個「合理」條約，「非戰」宣言來包管維持。如今我們覺悟了！公理是不能脫自力而存在的。力乃一切生物之徵，無力便是死亡。力是一切行動之原，無力便無創造。力的本身，原無善惡，它是超道德，非道德的現象。力而有善惡，乃全由其所應用的對象而分別。中國人受了祖傳德家的思維習慣之影響，一提

及「力」，便大罵爲「無理」。我們現在的看法，提起「理」必須主張「有力」。有理不必有力。有力才配說理。如何趁這個苦戰求生的時刻，把力的眞正意義認淸，建立一個「力」的宇宙觀，「自力」的人生觀。這恐怕是民族復興中一樁必須的工作。

（七）從理智到意志。——力從何來？五四正宗的實驗派必定要運用他們功利式的純理智頭腦，來一五一十向你細數那些物質條件。物質當然是必須的。但，莫忘了運用者、組織者，還在其人。這是我們抗戰以來所發現的最可貴的眞理：有物質無意志，根本無力；有意志無物質，還有辦法。五四時代的偉大在它相信理智的可靠。此後我們的偉大在了解意志是理智之王。理智可貴，意志可貴又可敬。如果五四時代是實利邏輯飛躍之期，我料得此後中國的思想必定要對「意志自有的邏輯」開始領略其滋味。

好了，這些是一把新思潮的種子，已經散布在頭上與空中。却也有一批有眼光的人們着意把他們收拾，培養，誘導，與二十年前的五四運動配成一個新綜合

二八、五、四。